



Marta Maria Lopes Cordeiro

Doutora em Belas-Artes, especialização em Teoria da Imagem, Professora Adjunta na Escola Superior de Teatro e Cinema do Instituto Politécnico de Lisboa  
email: muitointeressante@gmail.com

## O Óptico e o Háptico: o Indivíduo e a Cidade<sup>1</sup>

### Resumo

Considera-se as concepções do espaço que opõem o óptico ao háptico enquanto sistemas de pensamento capazes de serem operacionalizados através da forma como uma dada formação social constrói modelos que gerem a existência dos indivíduos e do espaço por eles vivido. Óptico e háptico designam tipologias de relação entre os indivíduos e o espaço que implicam formas de pensar e estar no mundo – estas tipologias são pensadas a partir dos exemplos da cidade descrita n' *A República* de Platão e na proposta da *Nova Babilónia* de Constant Nieuwenhuys. Cada uma destas cidades (ideais e utópicas) engendra um determinado modelo de sujeito e, reciprocamente, é determinada pela forma como o indivíduo é pensado.

Palavras-Chave: óptico, háptico, cidade, indivíduo.

---

<sup>1</sup> O artigo resulta da tese de Doutoramento. CORDEIRO, M. (2013). *O Corpo como Imagem e as Imagens do Corpo na Contemporaneidade*. (Tese de Doutoramento não publicada). Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa, Portugal.

## Abstract

In this paper, I consider conceptions of space that oppose the optic-haptic as systems of thought. It will be seen how these systems model a certain social formation, which determines the existence of individuals in the space they inhabit. Optical and haptic nominate typologies of relation between individuals and space, determining ways of thinking and being in the world. These models are illustrated in Plato's *Republic* and Constant Nieuwenhuys *New Babilon*. Each of these cities (ideal and utopic) determines a model of selfhood, one which will also have implications in the city's structure.

Keywords: optic, haptic, city, individual.

## Óptico e Háptico

Um caleidoscópio é um mecanismo que permite observar imagens belas – para a formação da palavra concorrem *kalos*, ou belo; *eidola*, a imagem imaterial e *scopeo*, observar. A entrada da luz no interior do dispositivo origina a reflexão de pequenos pedaços de vidro colorido nos espelhos que forram a superfície de um tubo redondo e a rotação do aparelho gera uma sucessão de imagens potencialmente infinitas e diversas entre si.

Quando descreve o projecto utópico da cidade *Nova Babilónia* (1956-1974) Constant Nieuwenhuys, membro da Internacional Situacionista, fala de um caleidoscópio, ou de um espaço móvel que resulta da interacção dinâmica entre os habitantes e a arquitectura. Como num caleidoscópio, a imagem da cidade altera-se constantemente graças, por um lado, a efeitos cenográficos resultantes das mudanças na luz e sonoridades; por outro, à estrutura metamórfica da cidade, construída por plataformas e sectores móveis que se interpenetram e permitem ligações infinitas.

A cidade existe apenas em projecto. E este projecto contraria os esboços e maquetas que descrevem de forma legível e, tanto quanto possível, inequívoca as propostas da arquitectura; os planos de Constant desdobram-se em inúmeras maquetas e desenhos que apontam mas deixam em aberto relações possíveis – por esse motivo, observados à distância, as manchas de cor que cobrem os itinerários desenhados sobre mapas e plantas assemelham-se às imagens em movimento do caleidoscópio.

O espaço da *Nova Babilónia* depende da acção humana e funda-se na crítica realizada pela Internacional Situacionista à opressão decorrente da organização tecnocrata das cidades modernistas, destinada a vigiar constantemente e a orientar os indivíduos de acordo com os desígnios e necessidades do sistema capitalista. Marcada pelo contexto revolucionário da década de sessenta, a Internacional Situacionista apela à acção colectiva como forma de apropriação e subversão do espaço e dirige críticas à forma como a organização das cidades em zonas de actividade diferenciadas (zona industrial, comercial, dormitórios, etc.) obriga ao isolamento dos indivíduos em conjuntos (na fábrica, nas estâncias de férias, em casa) e os dirige através de percursos determinados: de casa para o trabalho, do trabalho para os lazeres pré-fabricados. Como inimigos maiores os situacionistas elegem a televisão – e o consumo de massas e a progressiva alienação dos espectadores, argumento central de *A Sociedade do Espectáculo* de Guy Debord (2005) – e o automóvel – símbolo do bem-estar capitalista e elemento que subtrai espaço ao peão. Daqui resulta uma

concepção urbanística – o Urbanismo Unitário – que se opõe à rigidez e fixação em prol de um espaço e tempo móveis, capazes de potenciar a acção lúdica (regida pelo prazer) e a teorização em torno da forma como, idealmente, os indivíduos deviam circular pela cidade – a deriva. A cidade de Constant é um hino e apelo à eterna deriva, tal como teorizada por Debord (1996), pois permite que os indivíduos se entreguem à experiência do caminhar, envolvendo-se nos ambientes propostos pela cidade e fazendo uso dos sentidos para além do imprescindível ao cumprimento de necessidades impostas pelo funcionamento das cidades capitalistas. Aqui, a utilização plena dos sentidos seria devolvida aos indivíduos que num circuito sem orientação prévia – ou desorientado – poderiam escolher, transformar e estabelecer ligações (como as actualmente disponibilizadas na Internet) entre qualquer ponto e com qualquer habitante desta cidade.

A *Nova Babilónia* desenvolve-se a partir das necessidades humanas, procurando superar os condicionalismos impostos a partir do exterior; de forma recíproca, a cidade engendra um novo indivíduo, o homem criativo. Contrariamente à ideia de cidade como fortificação que isola e protege os cidadãos de um exterior hostil, a *Nova Babilónia* é uma cidade nómada habitada por indivíduos nómadas, que se estende por toda a superfície da Terra:

*New Babylon ends nowhere (since the earth is round); it knows no frontiers (since there are no more national economies) or collectivities (since humanity is fluctuating). Every place is accessible to one and all. The whole earth becomes home to its owners. Life is an endless journey across a world which is changing so rapidly that it seems forever other* (Nieuwenhuys, 1996, p.158).

Se a cidade é traçada à escala humana, o humano age de acordo com as coordenadas da cidade, num movimento de eterna reciprocidade que transforma a vida num fluxo. A esta acção subjaz o desejo humano, capaz de projectar e construir uma cidade real que se funda no sonho, ou de produzir «arquitecturas do desejo» (Wigley, 1998). Podemos considerar que, aqui, o desejo é entendido como força produtiva de carácter social e político ou, nos termos de Gilles Deleuze, como construção que envolve *assemblages* colectivas que emanam de um «povo por vir» (Rajchman, 2002, p.37), um “povo-multidão” anterior à integração na norma que se inventa no acto de estabelecer ligações. Como imanência, este desejo pertence e simultaneamente coincide com o corpo que o origina, um «corpo sem órgãos», que Deleuze e Félix Guattari opõem a qualquer normalização, por definição coerciva e não natural e que,

historicamente, legitima um certo tipo de poder positivo<sup>2</sup>, como o inventado pelo século XVIII que, actualmente, mais que fazer a separação entre o indivíduo e a sua potência, age sobre a impotência, tal como adverte Giorgio Agamben. Agamben parte do pensamento de Deleuze, quando este afirma que o poder separa os homens da sua potência. Agamben lembra que, hoje, quando os mercados pedem flexibilidade, o problema é o da irresponsabilidade em acreditar poder fazer-se tudo, separando o Homem da sua impotência: «Nada rende tantos pobres e tão pouco livres como este estranhamento da impotência.» (Agamben, 2010, p.84).

Simbolicamente, os órgãos são responsáveis pela manutenção de uma organização de censura e repressão que visa a obtenção de um «trabalho útil» (Deleuze & Guattari, 2007, p.210), tal como previsto no organismo criado por Deus. A rebelião contra o organismo e seus órgãos equivale a um ataque à estrutura e ao poder a favor de um corpo feito de zonas onde intensidades circulam livremente, no qual os órgãos perdem as funções constantes para se reduzirem a matéria: «Matéria é igual a energia.» (Deleuze & Guattari, 2007, p.203). Este corpo corresponde a uma teoria do sujeito que desfaz a ideia de unidade a favor da prevalência do agenciamento, do acontecimento. O sujeito fragmenta-se e não corresponde, já, a um interior ou a um exterior – interior e exterior fundem-se através de relações entre as partes, que são ondas, vibrações, intensidades.

O «corpo sem órgãos» é o de um indivíduo nómada, cujo percurso desenha um mapa; e o mapa é a tradução gráfica do rizoma, adverso ao pensamento binário que, enquanto divide, cataloga a acção humana de “boa” ou “má” (Deleuze, 1993). O indivíduo nómada (des)orienta-se num mapa, constrói e é determinado por um espaço também ele nómada, aberto e flexível, que encontramos nos esboços caleidoscópicos de Constant. Às obrigações e estrangimentos decorrentes do modo de vida capitalista, a *Nova Babilónia* responde com a deriva e com o apelo às conexões aleatórias; à estrutura opõe o nomadismo.

Deleuze e Guattari (2007) associam o nomadismo à definição de um espaço liso, desenhado por linhas abstractas que prescindem de qualquer norma e, por isso, se opõem às linhas geométricas e/ ou orgânicas cuja capacidade de contornar e delimitar um “dentro”, por oposição a uma exterioridade, continua a apontar para um espaço fechado, que existe em relação a órgãos ou doutrinas. O nómada pode ser pensado como uma exterioridade, um sítio de intensidades e subjectividades resistentes onde

---

<sup>2</sup> Questão tratada por Michel Foucault (1994) a propósito da passagem de um poder brutal e de tipo repressivo para um poder positivo que utiliza técnicas de intervenção, transformação e manipulação dos indivíduos, onde se aliam os conhecimentos de disciplinas como a medicina e a psiquiatria aos dispositivos de instituições como a escola, o asilo, o hospital, a fábrica.

x difere constantemente de si mesmo; é em relação a esta exterioridade outra que o espaço sedentário (ou estriado) se define. Por excelência, o modelo sedentário é o do Estado que tem como principal função assegurar a perpetuação e conservação dos órgãos de poder e cuja legitimidade advém da crença numa lei universal, ou na ficção em torno da melhor forma de organizar racionalmente as comunidades. Em consonância com estas atribuições, o espaço criado pelo Estado é um espaço atravessado por grelhas (estriado) que delimitam e fecham o espaço e a cidade é, por excelência, o exemplo desta clausura. Nos primórdios, a geometria das cidades obedecia ao esquema da cruz, grade ou tabuleiro, figuras que se inscrevem no interior de um círculo e denotam a vontade de estabilidade e segurança humana, antagónica ao desejo de movimento e aventura<sup>3</sup>. Diz a Poupa, de *As Aves*, que as muralhas servem para proteger:

*POUPA: Pois olha, é com os inimigos que os sábios mais aprendem. Cautela e caldos de galinha não fazem mal ao doente. E se não é com os amigos que se aprende esta regra, pelo menos os inimigos é-se obrigado a tê-la em conta. Também as cidades, não foi com os amigos, foi com os inimigos que aprenderam a construir grandes muralhas e a precaver-se com navios poderosos. Este é um princípio que salva a família, a casa e o património* (Aristófanis, 1989, p.84).

O círculo é, então, a figura que circunscribe e define a cidade através de uma lógica de oposições: entre a cidade e a Natureza, a protecção e a necessidade de expansão, o dentro e o fora [no entanto, como sugere Paul Virilio, o enclausuramento não é mais o que depende dos portões de entrada e saída ou o que limita o espaço da cidade por oposição ao do “campo”: o domínio do espaço urbano coincide com o dos trajectos pois «Assistimos de fato a um fenómeno paradoxal em que a opacidade dos materiais de construção se reduz a nada.»(Virilio, 1993, p.9)].

A alternativa de Constant aposta na abolição da pré-determinação dos trajectos, que passam a depender inteiramente do desejo dos cidadãos. Se a localização do desejo é no corpo – no «corpo sem órgãos» – podemos considerar uma relação física entre a cidade (e os trajectos) e o corpo, que se manifesta na construção de um espaço háptico. Como característica central do espaço nómada, Deleuze e Guattari enunciam

---

<sup>3</sup> As duas forças – estabilidade e movimento – são tomadas por Lewis Mumford (1966) como fundadoras da acção humana. Mumford considera que as cidades assentam na geometria do círculo e têm como início o espaço redondo da caverna, que se adapta às necessidades de segurança e protecção exigidas pelas mulheres para a procriação e cuidado dos filhos.

a forma como o olho adquire propriedades hápticas ou de proximidade, por contraste com a manutenção das distâncias que vigora nos espaços ópticos ou sedentários:

*Lá onde a visão é próxima, o espaço não é visual, ou antes, o próprio olho tem uma função háptica e não óptica: nenhuma linha separa a terra e o céu, que são da mesma substância; não há horizonte, nem fundo, nem perspectiva, nem limite, nem contorno ou forma, nem centro; não há distância intermédia ou qualquer outra distância é intermediária.* (Deleuze & Guattari, 2007, p.627).

É neste contexto que o caleidoscópio – o mesmo que Constant usa como metáfora da *Nova Babilónia* – é utilizado como forma de atribuir funções hápticas ao olho, colocando-o no centro do movimento. No caleidoscópio o olho encontra-se “dentro” de um espaço em constante movimento, onde as imagens se sucedem de forma contínua e sem que seja visível ou necessária a separação entre elas: é abolido qualquer contorno ou moldura que separe a imagem do seu exterior, pois a abolição do contorno implica que a imagem capture uma possível exterioridade no seu interior. De forma análoga, a cidade de Constant devora a realidade, estende-se por toda a superfície da Terra e anula fronteiras ou divisões que implicam, necessariamente, o estabelecimento de relações hierárquicas entre as partes.

Ao prescindir do enquadramento, o caleidoscópio prescinde igualmente das oposições que asseguram a especificidade da imagem por contraste com uma exterioridade e deixa de ter em conta o ponto de vista óptimo, subjacente à tradição da pintura desde a invenção da perspectiva. O artifício da perspectiva anuncia um espaço que mantém a distância do observador através da marcação da linha do horizonte e, ao mesmo tempo que ilude uma extensão para lá do plano bidimensional – e a consequente entrada do espectador num mundo virtual –, encerra o olhar num espaço delimitado.

É a linha do horizonte que dita a diferença entre a terra e o céu, o que equivale à fragmentação do real em camadas de substâncias diversas – se tomarmos a utopia de Constant como possibilidade para um espaço háptico podemos, por oposição, vincular a invenção da cidade por Platão – a raiz das utopias – à criação de um espaço ou modelo óptico.

Na *Alegoria da Caverna* Platão propõe um modelo de conhecimento que se apoia num dispositivo óptico, próximo do do teatro de sombras. No interior de uma caverna estão escravos acorrentados, voltados para a parede do fundo (o ecrã); uma fogueira acesa é a fonte de luz que origina a projecção das sombras de objectos contra o ecrã. Impedidos do acesso a mais que «vãs imagens» (Platão, 1987, p.253), os escravos acreditam na coincidência entre as projecções e a realidade, ilusão enfatizada pelos

sons emitidos pelos homens que transportam os objectos. O cenário contém a maioria dos elementos necessários à representação teatral: ecrã, espectadores, luz, actores, adereços e som, divididos entre palco e plateia. Por serem apenas aparências, as sombras são acusadas de iludirem e impedirem o acesso à Forma ou ao conhecimento verdadeiro e, por esse motivo, Sócrates deprecia os pintores e os poetas. Quando um dos escravos se liberta e sai da caverna, embora avisado do perigo pelos companheiros, fica ofuscado pela luz do Sol mas, com o seu esforço e perseverança, consegue contemplá-lo para além do seu reflexo. A distinção entre interior e exterior identifica-se com a que separa o mundo da *doxa* – onde impera o conhecimento empírico e a ilusão – e o mundo do conhecimento verdadeiro ou das ideias puras – onde é possível contemplar o Bem, identificado com a luz do Sol. A natureza destas duas realidades é diversa: de um lado o que sempre existiu sem ter nascido, ou o que é imutável e eterno e, do outro, aquilo que nasce e morre sem nunca existir realmente, ou sem deixar de ser devir (Platão, 1969).

O mundo das aparências segue o modelo do eterno e, por ser a imagem desse modelo, é necessariamente falacioso – o que os escravos vêem reflectido na parede é o grau último do engano, é a «imitação da aparência» (Platão, 1987, p.350) dos objectos exteriores que são, em si mesmo, cópias de um modelo eterno. Quando pensa a constituição do Universo Platão opera por redução, partindo de um modelo ideal – as Formas – para a descrição de cópias ou emanações desse universal – a Terra, a cidade, o indivíduo –, menos perfeitas mas cuja organização mima os princípios do eterno e do universal. Como consequência, a cidade ideal que Platão inventa em *A República* resume as leis do macrocosmo, do mesmo modo as leis que regem o funcionamento dos corpos, criados em torno da alma universal, coincidem com as que orientam o modelo eterno.

## O Corpo Cópia

Depois de relatar o episódio da caverna, Sócrates compara o percurso do escravo libertado com a ascensão da alma, que deixa o mundo terreno para se ocupar do conhecimento verdadeiro, caminho possível através do amor ao saber: é o Amor<sup>4</sup> o intermediário entre o sensível e o inteligível e, através dele, o Homem tem ao seu

---

<sup>4</sup> Em *O Banquete*. Platão (1986) descreve o percurso até ao Bem: primeiro ama-se um corpo; depois reconhece-se beleza em todos os corpos; seguidamente ama-se as leis; depois as Ideias e, então, o Bem e o Belo. O Amor é um intermediário entre a mortalidade e a imortalidade, que o Homem persegue através do Bem.



alcance o Bem. A este propósito, Sócrates distingue a visão de todos os outros sentidos que dependem exclusivamente de estímulos sensoriais terrenos ou empíricos – o olho assemelha-se à alma no que respeita à procura da luz e “querer ver” equivale a “desejar conhecer”. Com efeito, o olho necessita da luz para a realização da faculdade visual e, tal como a alma, deve afastar-se das trevas e dirigir-se para o Sol; os outros sentidos fundam-se exclusivamente no corpo, cuja condição perecível é um obstáculo à alma. Por isso, o corpo deve ser adestrado pela alma. Apesar de distintos, corpo e alma encontram-se unidos e a alma subdivide-se em três partes distintas, responsáveis por faculdades variadas e alojadas em cavidades do corpo diversas. A discordância entre desejos [como ter sede e não querer beber, de acordo com o exemplo de Sócrates (Platão, 1987)] é o argumento que justifica a existência das três almas pois não é possível a mesma entidade querer, simultaneamente, beber e não beber; avançar com coragem e retrair-se. Assim, num indivíduo, existe a alma racional que domina os impulsos e é responsável pelo conhecimento; a alma irascível que auxilia a alma racional e luta pelo que considera justo, tendo como atributo a coragem e, por fim, a alma irracional e concupiscível, responsável pela fome, sede e outros prazeres e desejos corporais. O corpo humano, construído em torno da alma, divide-se de acordo com as partes da alma que pretende albergar: a racionalidade encontra-se na cabeça, cuja forma esférica mima a do Universo e onde a privação do contacto com a carne é sinal de sensibilidade e inteligência; a separação entre a alma racional e a alma mortal é garantida pelo pescoço e, na alma mortal, encontra-se a divisão entre a irascível, situada na zona do tórax e a concupiscível, colocada entre o diafragma e o umbigo, de tal forma longe da cabeça que esse «bicho selvagem» não possa perturbar a parte da alma que delibera. Nesta última zona foi colocado o fígado, comparado a um espelho capaz de receber e tornar visíveis as imagens reflectidas pela alma racional, única forma de acalmar os ímpetus próprios da «(...) amargura que lhe é congénere (...)» (Platão, 1969, p.292). Seguindo o encadeamento exposto acerca da construção do Universo, a organização do corpo humano é semelhante àquela que rege a cidade descrita em *A República*, paralelo mais tarde retomado<sup>5</sup>. O texto trata o tema da Justiça – princípio de ordem e unidade – e da sua aplicação ao indivíduo e à cidade, considerando-a como a virtude que deve reger a vida dos cidadãos. Por serem os indivíduos aptos a contemplar as

---

<sup>5</sup> Ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX o modelo humano serve de metáfora ao corpo social – o Rei é a cabeça; o Povo é o corpo; a Lei é o sistema nervoso, o Poder Militar é os braços, o Comércio é as pernas (Groz, 1995). A cidade, por sua vez, incorpora o funcionamento biológico do corpo, sendo as ruas as artérias e veias onde, como plasma, os cidadãos se deslocam (Tucherman, 2004).

Ideias, é aos filósofos que cabe a função moral e política do governo da cidade, tal como é à alma racional que se pede o governo das demais. Os governantes são, então, a primeira das classes sociais a que se segue a dos guardas, cuja coragem equivale à da alma irascível e, depois, a dos lavradores, artesãos e comerciantes, próxima da alma irracional e cuja virtude é a temperança. Assim, «(...) diremos que a justiça tem no indivíduo o mesmo carácter que na cidade.» (Platão, 1987, p.167) e que o cumprimento da Justiça depende da divisão de tarefas, não devendo uma das almas substituir-se às funções de outra, nem uma classe social tentar usurpar o espaço das restantes. É deste assentimento que depende a manutenção da unidade da cidade, por oposição ao que é múltiplo e por isso corrompível, sendo a conquista da moderação e harmonia a finalidade da cidade. À segmentação entre classes corresponde, no plano arquitectónico, a divisão do espaço de acordo com o princípio da igualdade geométrica (a justa proporção entre elementos de um corpo), modelo retirado da geometria e aplicável à política e à cidade que, na prática, corresponde à divisão do espaço edificado em doze círculos que prestam homenagem aos doze deuses olímpicos, dispostos em torno de uma Acrópole rodeada por um muro e formando um território circunscrito, cuja população devia ser mantida nos 5040 cidadãos (Platão, 2006)<sup>6</sup>.

No *Timeu*, a propósito da cidade ideal, Sócrates é questionado quanto à existência real de uma organização como a que descreve. É Crítias que, em resposta, fala de Atlântida, uma ilha situada para lá das colunas de Hércules, de enorme poderio, onde a divisão social obedece à das classes dos dirigentes, guerreiros e demais profissionais. Esta ficção terá inspirado muitas das utopias geradas no decorrer da História que, tal como acontece com a ilha de Atlântida, se localizam num território delimitado, muitas vezes em ilhas isoladas ocupadas por um número ideal de habitantes e que correspondem a sociedades perfeitas, como a cidade utópica de Thomas More (1516), a ilha de Próspero n' *A Tempestade* (1611) de William Shakespeare ou o Falanstério de Charles Fourier (1848). Em qualquer dos exemplos o espaço é fechado e realiza um modelo utópico que foge ao que a experiência humana pode construir para moldar o real à medida dos desejos.

Em *A República*, a cidade copia um modelo que a transcende, por definição mais perfeito. A separação entre a realidade terrena e a supra-sensível materializa-se no desenho da linha do horizonte ou, na metáfora da caverna, na separação realizada pelo penhasco que o escravo decide subir. Se na *Nova Babilónia* de Constant a utopia de cidade se projecta à escala humana e a cidade coincide com o espaço da Terra, a

---

<sup>6</sup> 5040 é um número divisível quase ilimitadamente, divisível por quase todos os algarismos de um a dez e por doze.

cidade de Platão impõe uma hierarquia vertical em que o próprio modelo escapa e se afasta permanentemente do real; a sobrevivência do modelo depende da imposição de uma distância e da criação da necessidade de fuga ao corpo e à terra. A dicotomia entre o real e o mundo das ideias impõe, desde logo, uma apreciação do real que o afasta da possibilidade de se bastar: são os conceitos eternos – o Bem, o Belo, a Verdade, a Justiça – que atribuem sentido ao real e a salvação do indivíduo encontra-se na capacidade de afastar o corpo e fazer a alma aproximar-se do que lhe é semelhante. A semelhança é um dos argumentos utilizados por Sócrates para justificar a imortalidade da alma a que se junta o facto de, através da experiência, o humano não ter acesso às ideias puras, que estão na posse dos indivíduos porque são recordadas pela alma (Platão, 2001)<sup>7</sup>.

A invenção da cidade de *A República* é a consequência da desilusão que Platão experimenta relativamente à sociedade da sua época. Se é verdade que qualquer cidade é, por definição, uma construção humana, a cidade de Platão reforça o estatuto de construção por pretender ser a cópia de uma abstracção – as Formas – que são, em última análise, uma construção do pensamento. Deleuze enfatiza que, para Platão afirmar que a tarefa dos filósofos é contemplar as Ideias teve, primeiro, que inventar o conceito de “Ideia”, introduzindo o que Deleuze designa de «presente envenenado» (Deleuze, 1997, p.155), ou seja, a transcendência em filosofia. O que a cidade imita é qualquer coisa – os conceitos – que existe no pensamento e na linguagem. Quando Platão afirma que o indivíduo se deve reger por leis semelhantes às que regem a cidade, ou quando realiza uma correspondência entre as várias almas do indivíduo e as classes que compõem a cidade está a encontrar um paralelo entre o indivíduo e uma construção cultural. Como a cidade, o indivíduo deve reger-se por um modelo que, sendo um ideal, é um produto da cultura: o corpo deve reger-se pela alma. Sobre uma entidade que existe – o organismo humano – é realizada uma explicação que nada tem de natural (no sentido de ser biológico) e é essa que define o que o corpo é.

---

<sup>7</sup> Em conversa com os discípulos no momento que antecede a sua morte, Sócrates apresenta de forma sistemática os quatro argumentos que justificam a imortalidade da alma e a sua distinção relativamente ao corpo: *a)* todas as realidades nascem do seu contrário, pelo que o vivo nasce do morto e vice-versa; a alma sobrevive ao corpo morto e anima a geração dos vivos; *b)* as ideias puras não são passíveis de apreender pelos sentidos mas verifica-se que os indivíduos se encontram na posse desses conceitos; é a alma que o torna possível graças à sua faculdade de recordar conhecimentos obtidos num estágio anterior à incarnação nos corpos; *c)* a natureza do corpo e da alma é distinta: o corpo é matérico e corrompível e, por isso, segue o que lhe é semelhante e morre; a alma é invisível e não material, assemelha-se ao divino e não se decompõe ou morre; *d)* a alma é de natureza idêntica às ideias puras e, por isso, não pode aceitar a morte, cuja natureza difere da sua.

A cidade de Platão pretende criar bons cidadãos, objectivo que depende da educação e da orientação dos indivíduos em direcção ao Bem. Supõe-se que a alma racional se dirige naturalmente para o Bem e que lhe é possível determinar o que o Bem é, apesar de não existir forma empírica de conhecer as ideias puras. A esta rigidez Deleuze contrapõe a ideia de “situação”, que melhor se adapta à forma do rizoma – o rizoma prescinde de lógicas binárias ou oposições simples, nomeadamente as que evocam o Bem e o Mal e passa a situar qualquer apreciação em contextos provisórios, ou de situação. O Bem e o Mal perdem o carácter absoluto ou, como Nietzsche (s.d.) afirma, passam a existir apenas quando aplicados num juízo determinado: importa “o que é bom” e “o que é mau”, num dado momento e para um indivíduo particular. Na leitura que fazem da história da filosofia Deleuze e Guattari advogam a necessidade de deixar a ilusão do eterno e do universal para aceitar que qualquer conceito é construído e depende da experiência e da rede de ligações produzidas pelo pensamento: «Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos.» (Deleuze & Guattari 1997, p.13). A filosofia clássica aceita que o pensamento, à semelhança da alma platónica que deseja o Bem, aspira à Verdade e que a Verdade existe em absoluto. Este ponto de vista é problematizado por Nietzsche e por Deleuze, quando o último afirma que o desejo de Verdade implica depreciar a vida como lugar do falso e o mundo sensível como aparência: «E sempre tropeçamos no virtuosismo daquele que quer o verdadeiro: uma das suas ocupações preferidas é a distribuição de erros, torna responsável, nega a inocência, acusa e julga a vida, denuncia a aparência.» (Deleuze, 1989, p.145).

## Beleza e Analogia

A unidade que em *A República* é reclamada como forma de construção do real é a mesma que é característica do plano transcendente: a separação entre sensível e inteligível assegura a possibilidade do conhecimento, que apenas pode existir em relação a um mundo estável e ordenado. Esta relação implica a hierarquização das partes, distinguindo o modelo, a cópia e o simulacro e, para Deleuze, a maior fractura realiza-se no plano sensível entre a cópia – que mantém uma relação de semelhança identitária com o modelo – e o simulacro. O facto de o simulacro não participar, ou negar uma identidade análoga à do modelo, faz com que apenas possa produzir, no espectador, a ilusão e o engano e é por isso que, no sistema platónico, o simulacro ocupa o patamar último, o da cópia degenerada. Ao nomear o Uno e hierarquizar as derivações – o modelo, a cópia e o simulacro –, Platão assegura a unificação da

diferença: a cópia participa do Uno (o original) porque é dotada de alma e diferencia-se do simulacro, um falso pretendente a essa participação. O elemento recalcado do platonismo – o simulacro – é recuperado por Deleuze pois, por se fundar numa diferença, implica a perversão do essencial ou, mais concretamente, a criação de um outro modelo, «(...)um modelo do Outro de onde deriva uma dissemelhança interiorizada.» (Deleuze, 1969, p.297).

Para além da impossibilidade de redenção do simulacro, a eleição de modelos implica o estabelecimento de categorias de exclusão, de acordo com a conformidade ou aparência de  $x$  face a  $y$  e acarreta, como consequência, o problema da semelhança: é valorizado o seguimento do modelo mas, ainda assim, questiona-se sempre o estatuto da cópia. A transcendência platónica implica que o real está sempre aquém, permanentemente ultrapassado por um plano não-real e, por inerência, faz do corpo uma entidade que deve ser anulada. Do corpo valoriza-se a cabeça – porque é semelhante à forma esférica do Universo – e o olho, análogo à alma. Ainda assim e séculos mais tarde, Santo Agostinho alerta para os perigos da visão, distinguindo a «(...) voluptuosidade destes olhos da minha carne (...)» (Agostinho, 1984, p.275) – que se fascinam com a beleza das formas, cores e brilhos que acorrentam a alma – dos «olhos invisíveis» que procuram a Beleza divina e não se deixam enganar. Aqui, já se desenha o paradoxo que persiste na cultura visual contemporânea que une, num órgão, a possibilidade de evasão e contemplação de realidades imateriais e o logro da imagem como cópia ou simulacro. Observa-se, igualmente, a divergência entre o Belo como valor próximo do da Verdade e divindade e a beleza como qualidade da aparência, que pode ser enganadora.

Na Renascença, a transposição do modelo platónico para o Cristianismo implicou conceber a beleza como emanção divina e encontrar paralelos – entre o céu cósmico e o céu corporal, a beleza e o Bem – capazes de justificar e orientar moralmente o olhar sobre os corpos. A beleza é a expressão de um absoluto imutável que se revela aos olhos dos que a observam através de uma luz divina que atravessa os corpos e são os olhos os órgãos responsáveis por deixar que a beleza se revele e, simultaneamente, revelar a beleza do corpo, refém da força do olhar. Os olhos que observam têm género masculino e os que emprestam beleza ao rosto e ao corpo, como «luzes celestes» (Vigarello, 2005, p.26), pertencem ao feminino pois a beleza pertence ao feminino e existe para deleite masculino, enquanto a força é apanágio dos homens, que devem ter inscrito no corpo os sinais dessa força (robustez, aspereza da pele, abundância de pêlos), que traduzem a gravidade e inteligência das acções. A beleza feminina foi escalonada de acordo com um modelo moral de tal forma que, quando aplicada à classificação do quotidiano e de modo a resolver o problema da

existência de almas pecadoras sob uma bela aparência, se distinguiu a «beleza sediciosa» da amante e da rameira e a «beleza melindrosa», ainda cúmplice do acto de seduzir, da «beleza religiosa», modesta, humilde, casta e submissa (Vigarello, 2005, p.36-37).

Por se situarem na extremidade mais elevada do corpo, o rosto e os olhos encontram-se mais próximos do céu e do divino, fazendo com que se valorize o “alto”: a cabeça é símbolo das potencialidades divinas que existem no Homem, os pés são a ligação à actualidade física e terrena. A propósito do pensamento de Platão, já Michel Foucault escreve: «(...) o movimento pelo qual a alma se volta para si mesma é um movimento pelo qual o seu olhar é atraído para o “alto” – para o elemento divino, para as essências e para o mundo supraceleste onde elas são visíveis.» (Foucault, 2006, p.601). Os costumes ou modas, nas mulheres, excluem as pernas e pedem ancas estreitas e comedidas pois o “baixo” não é mais que o sustento ou alicerce do busto, de tal forma que as pernas e ancas se escondem em saias de tecido abundante e anquinhas que o armam. O vestuário acentua as partes nobres – o rosto, busto de seios pequenos e mãos – e esconde as zonas onde a carne se acumula pois o excesso de carne que, no *Timeu*, Platão via como sinal de «amargura» e falta de racionalidade e inteligência, continua a ser considerado negativamente e utilizado na caracterização de classes e tipos sociais.

## O Céu e a Terra

A perfeição cósmica ou divina que enquadra o corpo humano na moldura circular submete o entendimento do corpo humano a um sistema de analogias fechado, onde a fronteira entre o que se considera humano e não humano, bom ou mau, é explícita. A redução do espaço humano à emanção divina garante a unificação do real e a ordenação das imagens de acordo com um princípio universal que é o da figura do corpo de Cristo que, segundo Bragança de Miranda (2008), ocupa o centro da *frame*: o corpo de Cristo coincide com o corpo dos católicos e agrega (porque está simultaneamente entre as duas e lhes pertence) a natureza terrena e mortal e a espiritualidade.

No corpo de Cristo convivem o homem e a divindade, tal como na Terra se misturam as duas partes da raça humana: a que vive de acordo com os ensinamentos de Deus e procura a Sua luz e a que se ama a si mesma e recusa o amor celeste. Desta divisão, Santo Agostinho (s.d.) faz nascer duas cidades, atribuídas às figuras bíblicas de Abel e Caim: Abel, que se oferece em sacrifício, é exemplo da cidade de Deus (*civitas Dei*)

onde impera a paz celestial e a virtude; Caim, que recusa fazer do seu irmão um exemplo (mesmo quando sabe da aprovação divina das suas acções), é a figura tutelar da cidade terrena (*civitas terrena*), forjada unicamente sobre as livres escolhas humanas, construída pelas suas mãos e designada pelo nome do filho do Homem – Henoc. Santo Agostinho afirma que as duas cidades, ou os homens bons e os pecadores, convivem na Terra onde apenas a Igreja (a instituição) pode ser cidade de Deus; é o Juízo Final que fará a separação entre as duas cidades e os dois tipos de cidadãos onde, apesar de terem nascido do pecado da carne de Adão, os regenerados beneficiarão da graça eterna.

Novamente, é condenada a terra e o próprio Homem que nasce pecador e pode apenas, durante a vida, procurar a redenção vivendo de acordo com as leis de Deus e aspirando juntar-se-Lhe. Porque está manchado pelo pecado original, o Homem cumpre o castigo de sofrer as dores terrenas; provar os frutos da árvore do conhecimento condenou todos os homens a viverem penosamente na terra, sofrendo todos os males do corpo. Quando apresenta o fruto proibido, a serpente esclarece Eva de que quem comer aquele fruto ficará de “olhos abertos”, com a “inteligência esclarecida” e passará a conhecer o Bem e o Mal; ou seja, originalmente, o pecado é de ordem intelectual e significa que o Homem pode saber tanto quanto Deus. Mas, como castigo, Deus atribui ao Homem penas físicas – o sofrimento na gravidez e no parto para Eva, a dor do trabalho para Adão, a morte para ambos – sinal de que, ao comerem a maçã, Adão e Eva perderam a «veste de graça» que cobria a carne.

Imediatamente a seguir à prova do fruto proibido, reconhecem estar nus e sentem vergonha do corpo exposto, especialmente dos genitais que tapam com folhas de figueira. O corpo sempre existiu, sempre esteve à vista mas, no Paraíso, estava protegido e coberto por um véu de graça ou glória divina que afastava todos os males conotados com a carne: a doença, a morte e, sobretudo, a lúbia. A nudez é, de acordo com Giorgio Agamben, uma negatividade que vem da consciência do corpo nu, adquirida quando se retiram as vestes de graça que protegiam o corpo da vontade da lúbia, «(...) definida como rebelião da carne e do seu desejo contra o espírito (...)» (Agamben, 2010, p.84). Desde então, ao nascer, o Homem transporta o fardo do pecado na carne e é essa carne que atormenta a alma e torna visível uma falha constitutiva que apenas pode ser resolvida numa outra vida, depois de passadas as privações necessárias à regeneração e caso não seja dado permissão ao «(...) deleite da minha carne (...) para enervar a alma (...)» (Agostinho, 1984, p.274).

A cidade de Deus esvazia a cidade dos homens de um sentido pois é num plano e num tempo posterior ao dos homens que a recompensa da paz eterna (a única verdadeira, como descrito em *A Cidade de Deus*) acontecerá e a utopia desta cidade ideal apenas

pode ser conseguida por aproximação e à custa da imposição de modelos geográficos e de conduta, como descreve Michel Foucault (1967) a propósito de uma colónia jesuíta onde a planta da aldeia reproduz a cruz de Cristo e a vida se rege pelos toques do sino<sup>8</sup>.

A efectivação da cidade de Deus na terra é a Igreja, naquilo que esta tem de essencial e imutável, pelo que está garantida a divisão entre o plano divino e as construções dos homens: a existência humana está separada da cidade celeste por uma linha geográfica que é a do horizonte e por uma fronteira temporal que, como na cidade modelo de *A República*, encerra os humanos num espaço óptico, estriado, de onde se deve contemplar e imaginar um Paraíso que se fez representar nos tectos das Igrejas barrocas, onde o voo dos anjos transporta o olho e o espírito para um plano transcendente.

Segundo Lewis Mumford (1966), a cidade começou por ser um sítio de encontro para os peregrinos, os mesmos que, para Santo Agostinho, são a metáfora do povo de Deus, condenado a procurar continuamente a Verdade num outro lugar. O peregrino não se fixa e por isso prefere as ruas às casas, os trajectos ininterruptos às cidades muradas; a *Nova Babilónia* é, ela mesma, uma cidade peregrina feita exclusivamente de trajectos, ligações e mobilidades.

## Considerações Finais

O modelo óptico, cuja realização exemplar é a da cidade e o esquema circular que a origina inicialmente, é estriado e sedentário e implica uma organização em que o indivíduo é comandado do exterior: deprecia-se a terra e procura-se uma exterioridade mais perfeita, instaura-se uma lógica de oposições entre Bem e Mal, alma e corpo,

---

<sup>8</sup> Foucault utiliza o exemplo como descrição de uma heterotopia: «Os jesuítas, no Paraguai, conseguiram formar colónias nas quais todo e qualquer aspecto da existência era regulado. A própria aldeia era fundada segundo um plano rigoroso: a matriz seria um lugar rectangular, na base do qual estaria a igreja; de um dos lados, a escola, e do outro, o cemitério; à frente da igreja, uma longa avenida que seria cortada por uma outra, transversal; e cada família teria a sua cabana ao longo destes dois eixos. Estava assim reproduzido o símbolo de Cristo, em toda a sua acuidade. A Cristandade delimitava o espaço e a geografia do mundo americano pelo seu símbolo fundamental. A vida do dia-a-dia de cada um era orientada, não por um apito de trabalho, mas pelo sino da igreja. Toda a gente acordava à mesma hora, toda a gente começava a trabalhar à mesma hora; as refeições eram ao meio-dia e às cinco da tarde; depois seguia-se a hora de deitar; e à meia-noite havia o que se chamava despertar marital, ou seja, cada cônjuge cumpria o seu dever regulado pelo toque do sino.»



certo e errado. Como qualquer hipótese, este modelo implica que seja possível pensar o seu contrário, o que Deleuze e Guattari fazem contrapondo, ao óptico, o háptico, coincidente com o liso e o nómada. Como metáfora, existe nos exemplos do feltro, do caleidoscópio e do mar mas pode, igualmente, ser pensado nos termos da *Nova Babilónia* de Constant Nieuwenhuys que, considerada como conjunto de estruturas móveis e abolição de fronteiras, projecta um habitante nómada, constantemente móvel e em relação com outros indivíduos e espaços. Definida em termos de uma rede e obrigada a engendrar um “indivíduo em rede”, a *Nova Babilónia* abdica de um espaço “fora-de-campo” e determina-se na terra, por toda a terra, sem hierarquias e modelos superiores.

## Bibliografia

- Agamben, G. (2010). *Nudez*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Agostinho, Santo (1984). *Confissões*. Porto: Apostolado da Imprensa.
- Agostinho, Santo (413-26). *The City of God*. Disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/1201.htm> First to Last Divide It.
- Aristófanés (1989). *As Aves*. Lisboa: Edições 70.
- Debord, G. (2005). *A Sociedade do Espectáculo*. Lisboa: Mobilis in Mobili.
- Debord, G. (1996). Theory of the Dérive. In L. Andreotti & X. Costa (Eds), *Theory of the Dérive and other Situationist Writings on the City*. Barcelona: Museu D'Art Contemporari.
- Deleuze, G. (1989). *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés-Editora.
- Deleuze, G. (1997). Platão, os Gregos. In *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (1969). Platon et le Simulacre. In *Logique du Sens*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1993). Rhizome Versus Trees. In C. Boundas (Ed), *The Deleuze Reader*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2007). *Mil Planaltos. Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *O que é a Filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 1997.

- Foucault, M. (2006). *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1967). De Outros Espaços. In *Architecture, Movement, Continuité*. Disponível em [http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault\\_pt.html](http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html).
- Foucault, M. (1994). *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Grosz, E. (1995). *Space Time and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*. New York & London: Routledge.
- Miranda, J. A. B. (2008). *Corpo e Imagem*. Lisboa: Nova Veja.
- Mumford, L. (1966). *The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. London: Secker & Warburg.
- Nietzsche, F. (s.d.). *A Genealogia da Moral*. Lisboa: Guimarães Editora.
- Nieuwenhuys, C. (1996). New Babylon. In L. Andreotti & X. Costa (Eds), *Theory of the Dérive and other Situationist Writings on the City*. Barcelona: Museu D'Art Contemporari.
- Platão (1987). *A República*. Mem-Martins: Europa-América.
- Platão (2001). *Fédon*. Lisboa: Lisboa Editora.
- Platão (2006). *Laws*. Sioux Falls: NuVision Publications.
- Platão (1986). *O Banquete*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Platão (1969). Timeu. In *Diálogos IV*. Mem-Martins: Europa-América, 1969.
- Rajchman, J. (2002). *As Ligações de Deleuze*. Lisboa: Temas e Debates.
- Tucherman, I. (2004). *Breve História do Corpo e de seus Monstros*. Lisboa: Nova Veja.
- Vigarello, G. (2005). *História da Beleza*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Virilio, P. (1993). *O Espaço Crítico*. São Paulo: Editora 34.
- Wigley, M. (1998). *Constant's New Babylon. The Hyper-Architecture of Desire*. Rotterdam: Uitgeverij 010 Publishers.