

Um olhar fenomenológico sobre a cidade

Júlio Cesar Schweickardt*



RESUMO

‘Um olhar fenomenológico sobre a cidade’ é uma tentativa de ver a cidade sob a perspectiva de um método que dê conta da subjetividade presente no nosso olhar. Num primeiro momento, discute-se algumas idéias da fenomenologia principalmente a noção de intencionalidade, de onde partirão as análises de Husserl para a compreensão de uma realidade metafísica. No segundo momento, busca-se mostrar que a fenomenologia nos ajuda a ‘olhar’ a cidade com outros olhos, ou seja, não será uma mera percepção sensorial, mas uma visão que busca o significado e a compreensão do dado, já que vemos a partir de uma consciência das coisas.

Palavras-chave: *Fenomenologia, intencionalidade, espaço, cidade.*

ABSTRACT

A Phenomenological View of the City is an attempt to look at the city from the perspective of a method which takes into account the subjectivity which is present in our perceptions. First we discuss some ideas of phenomenology, especially the notion of intentionality, which will be the starting point for the analyses of Husserl for an understanding of metaphysical reality. Next we will try to show that phenomenology helps us to see the city through other eyes, that is, it won't be merely a sensory perception, but a view which seeks meaning and comprehension of data, since we see starting from an awareness of things.

Key words: *Phenomenology, intentionality, space, city.*

INTRODUÇÃO

A forma de vermos a cidade vai depender da posição que ocupamos dentro dela. Se estivermos de um lado da rua teremos uma visão diferente se tivermos do outro lado, assim como olhamos a cidade com olhos de quem não nasceu aqui, que não se criou neste lugar, nem é desta cultura. Ao olhar a cidade, a olhamos sob um determinado ponto de vista, com uma determinada forma e uma determinada bagagem teórica e metodológica. Por isso queremos dizer que o nosso olhar partirá do pressuposto fenomenológico porque acreditamos que ele nos dá pistas para enten-

der que a cidade não é somente ruas, prédios, pessoas e coisas simplesmente; mas está tecida por uma infinita rede de inter-relações, de significações e de intencionalidades que formam o “espírito” da cidade.

A nossa discussão será no princípio epistemológica, buscando entender a fenomenologia como um método próprio das “ciências do espírito”, em detrimento de outros que buscam “naturalizar” o objeto das ciências humanas. Desta forma, procuraremos, primeiramente, entender como se coloca a fenomenologia e sua filosofia frente aos outros saberes. Depois procuraremos ver a cidade

*Aluno do Curso de Mestrado em Natureza e Cultura na Amazônia.





com estes “óculos” que emprestamos da fenomenologia para um olhar específico, mas, ao mesmo tempo, não fechado, nem conclusivo porque entendemos que a realidade é muito mais complexa do que a nossa capacidade de compreendê-la na sua totalidade. Apenas estamos contribuindo com mais um olhar que quer se somar a outros que também olham o mesmo objeto.

O nosso objetivo é tentar olhar a cidade e o urbano com menos juízo e com mais objetividade, sem esquecer de que estamos lidando com subjetividades que se apresentam e se escondem atrás dos objetos, das pessoas, das palavras e das ações. São as intenções e os interesses que ora são visíveis e ora são invisíveis a um olhar puramente objetivo, mas que é necessário ser interpretado além de descrito, pois não se mostra de forma tão clara como se imagina. Estamos optando por uma postura hermenêutica que tem como pressuposto que a compreensão do outro não passa sem a compreensão de si, não há como olhar o outro sem se ver, não estamos isentos de ser transformados nesse processo de conhecimento.

Como faremos esta abordagem? Não temos a pretensão de realizar um trabalho de campo porque há diversos impedimentos para isso, mas acreditamos que refletir sobre a forma de ver a cidade já é uma contribuição interessante. Por isso, buscaremos fazer uma reflexão ao nível teórico, isso na medida que nos for possível compreender teoricamente. Sem dúvida, seria muita pretensão da nossa parte querer dar a forma de ver a cidade, como se não existissem outras. Queremos, em outras palavras, pensar alto junto com outros colegas e professores, sabendo das nossas limitações que são próprias do conhecimento.

Ao final esperamos que esta reflexão nos ajude a entender um pouco melhor as relações

que se estabelecem no espaço e no tempo, ressaltando que estas não são isentas de interesses que se criam no convívio de uma determinada região, cultura e sociedade.

A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DO “ESPÍRITO”

A fenomenologia foi trabalhada, primeiramente, por Edmund Husserl, considerado o pai desta abordagem. O final do século passado e início deste fomentou grandes discussões a respeito de como fazer ciência quando se tinha como objeto o ser humano e a sociedade. O paradigma dominante era o das ciências naturais, paradigma aceito pelo positivismo que vai influenciar a forma de fazer ciência. Por isso que Husserl, Dilthey, Weber e outros vão tentar romper com o veto positivista de que somente podemos fazer ciência com os fenômenos externos e gerais. Dilthey tentou fazer uma diferenciação na *Introdução à Ciência do Espírito* entre as ciências do espírito (*Gesteswissenschaften*) e as ciências naturais (*Naturwissenschaften*), onde tenta fundamentar o estudo das sociedades sob um outro ponto de vista que não o do naturalismo, assim como busca dar uma positividade às ciências humanas (Japiassu, 1994: 18). A obra de Dilthey vai dar um grande debate epistemológico dentro das ciências, possibilitando uma nova forma de entender as ciências humanas, não atrelada ao modelo mecanicista e físico das ciências naturais. É nesse contexto que Husserl vai aparecer, contrapondo-se a uma psicologia naturalista que vê a pessoa de um modo mecânico e objetivo, sem levar em conta o seu lado subjetivo.

A fenomenologia baseia a consciência na intencionalidade. Segundo Marilena Chauí (1996), este conceito vem da filosofia medieval, que significava: “dirigir-se para, visar alguma coisa”. A consciência é sempre “cons-

ciência de”. Reale (1991) ainda completa sustentando que “na escolástica, *intentio* significava o conceito enquanto indica algo diferente de si”. Segundo Chauí (1996: 7), a consciência não é uma substância, mas uma atividade constituída por atos, com os quais se visa algo. A esse atos, Husserl chama de *noesis* e aquilo que é visado pelos mesmos é *noema*. O ato da consciência visar (*noesis*) certo objeto é diferente do conteúdo ou significado desses objetos visados (*noema*). Assim teremos vários *noesis* para um só *noema*.

A consciência é sempre consciência de alguma coisa. “Quando eu percebo, imagino, penso ou recordo, eu percebo, imagino, penso ou recordo alguma coisa. O sujeito é um eu capaz de atos de consciência (...) já o objeto é o que se manifesta nesses atos, ou seja, corpos percebidos, imagens, pensamentos, recordações” (Chauí, 1996: 562). Assim, *noesis* seria o ter consciência, enquanto *noema* é aquilo que se tem consciência. Portanto, a consciência é intencional. “Não vejo sensação de cores, senão coisas coloridas, nem ouço sensações de som senão a canção da cantora. A consciência se refere a outra coisa” (Ibidem).

Husserl partirá, portanto, da noção de intencionalidade que dará uma forma nova de encarar o ser humano e suas relações. Com esta idéia vai entender que “a consciência e toda a sua atividade, enquanto intencional, não poderá ser reduzida a um simples conjunto de fatos empíricos, fechados sobre si”. Assim, a consciência como intencional se “caracterizaria por visar algo, por ser consciência de alguma coisa; ora precisamente esse algo visado, seu objeto intencional, que não pode ser considerado como um momento real da consciência, mas deve ser tomado como *momento ideal*” (Paisana, 1992: 30). Husserl está contestando a forma de encarar os fenômenos, é uma crítica ao empirismo

reinante na ciência. Com isto está, também, criticando o método experimental como único método próprio de apreensão do real. Assim, “Husserl irá exigir a elaboração de uma disciplina que tenha como objeto o estudo da *consciência como intencional*, a qual se deverá desenvolver inteiramente *a priori*, e que num primeiro momento designa por psicologia descritiva, que mais tarde irá designar por *fenomenologia*” e, em seguida, por *fenomenologia transcendental* (Idem: 31). Husserl queria instaurar uma nova forma de conhecimento que tivesse a consciência como objeto de estudo, não reduzindo-a a um simples objeto externo como a psicologia experimental pretendia realizar, mas partindo dela como um fenômeno que não se restringe às coisas percebidas empiricamente, mas que possui uma outra significação diferente delas mesmas, ou seja, não é a própria realidade descrita, mas a realidade a ser interpretada.

O primeiro problema que Husserl vai enfrentar é justamente o de desnaturalizar a consciência, pois essa se encontrava naturalizada pelos ditames impostos pelo positivismo. Mas aí entra em questão um elemento importante na discussão da ciência e na teoria do conhecimento: como dar objetividade a um objeto tão subjetivo? “Com efeito, se por objetividade se entende a *necessidade e universalidade* do conhecimento resta saber como a partir da singularidade fática psíquica se constitui a universalidade, a validade para todos os sujeitos em geral” (Idem: 40). Husserl, para responder a estas questões relativas à objetividade vai tomar a noção que surgiu primeiramente em Brentano.

Paisana (1992) coloca que Brentano em *Psychologie vom empirischem Standpunkt* (1874) afirma que:





o que caracteriza todo o fenômeno psíquico é o que os escolásticos da Idade Média chamaram presença (Inexistenz) intencional e que nós poderíamos denominar por (...) relação a um conteúdo, direção para um objeto (sem que seja necessário entender por tal uma realidade) ou objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si alguma coisa a título de objeto, mas cada um contém-no a seu modo (...). Esta presença intencional pertence exclusivamente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico apresenta algo semelhante. Podemos definir os fenômenos psíquicos dizendo que são os fenômenos que contêm intencionalmente um objeto (Idem: 41).

O que vai ficar claro para Husserl, e nisto se caracteriza a generalidade da fenomenologia, é que toda a consciência é a consciência de alguma coisa, tendo a intencionalidade como característica genérica. Para ele, toda a experiência é intencional, mostrando que não há como encarar um fenômeno como puramente externo mas que tem nele mesmo algo diferente dele mesmo. “Ao afirmar que a consciência é intencional, é afirmar que as vivências, enquanto atos, têm um sentido, não se encerram sobre si mesma mas visam essencialmente um objeto. É precisamente esse sentido ou caráter intencional que permite ultrapassar a simples determinação espaço-temporal empírica da vivência” (Idem: 46).

O objeto intencional não tem uma existência fora da mente, segundo Husserl, “o objeto mental não pertence aos componentes descritivos (reais) da vivência... nem está seguramente *extra mentem*, ele não existe de modo algum” (Husserl, *apud* Paisana, 1992: 48). A significação ideal não existe nela nem

fora da consciência, nas coisas, nem na consciência mesma, mas na relação intencional entre as coisas e a consciência. Esta relação, de modo algum, será real, mas se apresenta de forma ideal. Esta vai ser a diferenciação fundamental com o empirismo. “A significação da expressão não depende de um objeto real, de um referente exterior, mas sim de uma intenção ideal” (Paisana, 1992: 51). Assim, o objeto pode não existir na realidade externa, mas existe na intencionalidade; com isto Husserl quer mostrar que a intenção é anterior a qualquer experiência, mas que ela existe justamente porque há o objeto intencional. Voltamos à questão anterior em que ele nos diz que toda a consciência é a consciência de alguma coisa, esta é a garantia de objetividade para Husserl. Dessa forma, podemos afirmar que a consciência possui um sentido, que “é determinado pela relação ao objeto intencional” (Idem: 52).

O sentido de um objeto para a consciência é o que nos interessa nesta parte, porque é justamente para dizer que em todas as relações há um ou mais sentidos, ou seja, há significações a serem entendidas e analisadas. Estas significações não estão no nível do que pode ser observado externamente mas de como a nossa consciência visa a realidade ao observá-la.

Epistemologicamente falando, segundo Husserl, a fenomenologia teria como objeto de estudo a consciência segundo os seus diversos modos intencionais, ou seja, ela faz do subjetivo algo possível de ser objetivado, porém não uma objetividade fechada como pretendiam os positivistas, mas uma objetividade em processo, ou uma objetivação, como nos diz Weber. Esta ciência fenomenológica seria anterior a toda relação da consciência com o mundo. Como nos assegura Husserl, “a teoria do conhecimento como fenomenologia colo-

ca-se antes de toda teoria empírica, antes de toda a ciência explicativa do real; por um lado, antes da ciência física da natureza, por outro lado, antes da psicologia, e naturalmente também antes de toda a metafísica” (Husserl, apud Paisana, 1992: 74).

Um dos aspectos a ser destacado da fenomenologia é de que o real nunca pode ser apreendido na sua totalidade, mesmo se o tratarmos na sua intencionalidade, porque o objeto aparece numa multiplicidade de perspectivas que é impossível de ser compreendido por apenas um observador que está impregnado por experiências. Merleau-Ponty nos afirma que a fenomenologia fala de um campo transcendental. “Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob o seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas desdobradas e objetivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada” (Merleau-Ponty, 1996: 95). Merleau-Ponty vai mostrar que é impossível ver o objeto na sua integralidade, mas somente a partir do ponto de vista de onde nos encontramos. Porém, segundo ele, o objeto não pode ser visto isolado do seu meio, não pode ser entendido como um único objeto que se apresenta à minha percepção, mas que se inter-relaciona com outros em sua volta.

Ver é entrar em um universo de seres que se mostram, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele... Assim, cada objeto é o espelho de todos os outros... Portanto, posso ver um objeto enquanto os objetos formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros

em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência (Idem: 105).

O observador não tem como ver todos os lados do mesmo objeto, por isso necessita de outros olhares e de outros objetos em torno daquele para que possa se aproximar de uma forma mais completa. A noção que está por trás disto é que há “uma multiplicidade aberta e indefinida de relações e que as relações são de implicações recíprocas” (Idem: 109).

Quando olhamos para os fenômenos não nos interessamos por todos eles, assim como quando olhamos para a cidade, não olhamos para toda ela, mas olhamos para aquilo que nos interessa ou para aquilo que nos é possível ver. Merleau-Ponty sustenta que isso é como um jogo que chega a nos tirar a liberdade.

A maior parte dos acontecimentos deixam de contar para mim, enquanto que os mais próximos me obcecaram. Eles me envolvem como a noite e me subtraem a individualidade e a liberdade: literalmente não posso mais respirar. Estou possuído. Ao mesmo tempo, os acontecimentos aglomeram-se entre si (Idem: 384).

Segundo ele, nunca podemos perceber alguma coisa separado de alguém que a percebe, há uma relação íntima entre o que percebe e o percebido. A coisa percebida tem um significado que se mostra na relação com aquele que percebe. “Toda percepção é uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas, é como um acasalamento de nosso corpo com as coisas” (Idem: 429). Com isto podemos dizer que não há uma neutralidade do sujeito com relação ao objeto como





pretendia a ciência da natureza. Ao contrário, a fenomenologia vem mostrar que existe uma íntima relação entre o sujeito e o objeto, em que o sujeito ao ver o objeto também está se vendo, estabelecendo uma comunhão de sentidos e significados que sempre existem nesta relação. Portanto, não há como negar a presença da subjetividade que se manifesta na historicidade tanto do objeto como do sujeito.

Surge novamente a pergunta de como fazer uma análise objetiva dentro de toda esta subjetividade que a vida apresenta nas infinitas possibilidades. Merleau-Ponty tenta mostrar que:

É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para as coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se um Outro absoluto que prepara no mais profundo de si mesmo (Idem: 437).

Há que haver uma postura frente ao objeto, ou seja, é preciso vê-lo dentro da sua complexidade, assim como estar consciente de que o sujeito que percebe está num determinado espaço e tempo, e que o seu olhar não está dissociado desta situação. Há que buscar na relação uma forma de encontrar um “outro” que se completa. Merleau-Ponty sinaliza que “sem reciprocidade, não há *alter ego*, já que agora o mundo de um envolve o do outro, e já que um se sente alienado em benefício do outro” (Idem: 478). Há uma transformação tanto do sujeito que percebe como do objeto percebido, onde o outro não é mais um simples pedaço do mundo, mas é algo significativo, que passa a ter um significado para alguém pois foi percebido e se deixou perceber.

Jean Lacoste (1992) diz que “a existência do outro como *alter ego*, como outro eu, dá-me acesso a um mundo que não é mais unicamente o da experiência particular purificada, mas o mundo ‘intersubjetivo’ que existe para todos. A experiência do outro proporciona, assim, as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo”. Ele ainda diz que Husserl pretendia fundar o conhecimento das coisas não mais pelo modelo de objetividade da física, mas na intersubjetividade que o eu coloca frente aos objetos, como obras, instrumentos, textos, palavras, espírito, aos quais confere um sentido sem poder reduzi-lo unicamente à sua própria experiência.

Segundo Reale e Antiseri, “os fenômenos pretendem descrever os modos típicos como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. E esses modos típicos são precisamente as essências. A fenomenologia (...) não é a ciência dos fatos e sim a ciência de essências” (Reale, 1991). Não entendemos ciência no estrito sentido do termo, mas como um saber que se soma a outros que contribuem para perceber a realidade. Ainda, segundo eles, a consciência intencional é a consciência de alguma coisa que se apresenta de modo típico: “a análise desses modos típicos é precisamente a função do fenomenólogo”. Esse típico é como Weber também o define, ou seja, como uma construção no nível ideal, que não existe na realidade. A essência é sempre diferente dos fatos, que são particulares, enquanto que a essência é universal. Dartigues dá um exemplo sobre isso: “Por numerosos que sejam os tempos e lugares que se fala do triângulo, por numerosas que sejam as inscrições de triângulo sobre os quadros-negros de todas as escolas do mundo, é sempre do triângulo que se trata” (Dartigues, 1992). A essência é visão do sentido ideal que nos permite identificá-lo da coisa materialmente percebida.

A CIDADE SOB O OLHAR FENOMENOLÓGICO

Ao estudarmos a cidade não podemos deixar de analisar o espaço como lugar onde ocorrem as percepções mas que não se dissociam do nosso corpo como bem analisou Merleau-Ponty. Assim, não somos somente observador, somos também participantes do processo de conhecimento dos fenômenos, porque nos conhecemos neste processo de conhecer o outro. Isto significa uma postura epistemológica que encara a relação sujeito-objeto não como uma relação unidimensional, ou seja, que vê a verdade ou somente no sujeito ou somente no objeto, mas que vê a verdade na relação entre os dois, na intersubjetividade que se apresenta nessa relação. A observação sobre a cidade passa por esta relação que temos com os diferentes espaços, estes construídos por pessoas que se constroem nas relações cotidianas.

Segundo Argan, “explicar um fenômeno significa identificar, em seu interior, as relações de que ele é produto e, fora dele, as relações pelas quais é produtivo, isto é, as que o relacionam com outros fenômenos, a ponto de formar um campo, um sistema em que tudo é coerente” (Argan, 1995: 19).

Talvez antes mesmo de tentar olhar a cidade a partir do referencial da fenomenologia seria importante deixarmos claro algumas categorias que envolvem a discussão sobre a cidade, como espaço, tempo, cidade, urbano. A começar pela noção de espaço, Milton Santos entende por espaço “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações” (Santos, 1997: 18). O espaço geográfico, segundo ele, deve ser considerado como um misto entre o físico e o social, um híbrido (Idem: 70).

Cabe aqui diferenciar a coisa do objeto. Argan (1995: 38) definiu a coisa como apenas o si mesmo e, portanto, *monossemântico*, e o objeto, que é diferente daquilo que é como coisa, sendo, portanto, *polissemântico*. Continua sustentando, que quando o sujeito coloca o objeto como objeto, coloca a si mesmo como sujeito. É quando a coisa passa ao nível de objeto. Assim, o objeto não é apenas coisa, mas a coisa em relação com outras coisas e, antes de mais nada, com o sujeito que a pensa; o sujeito não é também apenas indivíduo mas o indivíduo em relação com outros indivíduos e com as coisas. Quando o objeto é um conjunto de relações, possuindo o objeto o sujeito possui algo que vale também para os outros, para todos. Milton Santos também faz a distinção entre os objetos e as coisas, “estas sendo o produto de uma elaboração natural, enquanto os objetos seriam o produto de uma elaboração social. As coisas seriam um dom da natureza e os objetos um resultado do trabalho (Santos, 1997: 52). Mas ele mesmo sustenta que estamos num momento que as coisas sendo utilizadas a partir de um conjunto de intenções sociais passam também a ser objetos. Por isso, torna-se difícil separar estas duas categorias na sociedade. O objeto, porém, “tem uma existência própria, resultado de uma história própria – ainda que não independente da história da sociedade” (Idem: 55). Isto mostra que um objeto se relaciona consigo mesmo e com a sociedade que o criou, trazendo consigo significados e criando novos a partir de novas relações. Por isso, o termo *polissemântico* para objeto é interessante porque traz a idéia das múltiplas formas de vê-lo e das formas que se mostram e das que se ocultam ao olhar.

Outra noção a ser explicitada é o da ação. Vimos que nossas ações são entendidas dentro de sua intencionalidade, contendo, portanto, significações. Giddens propõe uma distinção





entre intenção e propósito. “A intenção é central na prática diária, enquanto o propósito supõe ambições ou projetos de longo prazo. Todavia, ele lembra o fato de que raramente os homens agem com um fim claro na cabeça” (Giddens, apud Santos, 1997: 64). Ele vê dois tipos de ações: aquelas que são realizadas de forma objetiva e “consciente”, e outra de forma mais subjetiva e “inconsciente”.

A ação é dotada de uma finalidade que se realiza no presente mas pressupõe uma experiência do passado e um projeto de futuro. A própria idéia da finalidade traz consigo que o tempo nasce na minha relação com as coisas, como diz Merleau-Ponty (1996: 551). A minha ação não é dissociada da minha vivência e de minha experiência já realizada no tempo.

Weber em *Economia e Sociedade* enumera quatro tipos de ações: ações racionais por via do instrumento, racionais pelo valor, tradicionais e afetivas. Segundo Milton Santos, citando Welen, toda a ação acontece no espaço e por isso a geografia deveria ser, não uma ciência do espaço, e sim uma ciência da ação que teria os seguintes objetivos: “1) compreender e explicar as ações humanas; 2) clarificar a relação entre ações humanas e os mundos social e físico”. Ainda sustenta que a geografia deve ser considerada como ciência da ação; a ação subjetiva deve ter destaque. Observamos que a preocupação de Milton Santos é fazer do espaço um espaço relacional, onde a ação acontece, e não qualquer ação, aquela subjetiva que não tem uma intencionalidade racional, nem aquela que sabe o que está sendo feito, senão aquela ação que esconde vários significados simbólicos. Numa frase, Simmel resume esta idéia, dizendo que “uma mesma significação pode instalar-se em diversos objetos e um mesmo objeto pode simbolizar diferentes significações sociais...” (Simmel, apud Santos, 1997: 70).

Milton Santos, ao abordar a relação entre a ação e o objeto, coloca esta relação no nível da intencionalidade, que é a própria noção da fenomenologia. A intencionalidade seria, usada por ele, como o traço fundamental do vivido em geral, ou “a presença das coisas e nas coisas” (Santos, idem: 72). Esta intencionalidade está intimamente relacionada entre sujeito e objeto como já observamos acima, está numa “insuperável tensão”. Sendo que não é mais um sujeito todo-poderoso que se relaciona com um objeto passivo, mas é um objeto que se transforma em sujeito e que passa a transformar o sujeito que o observa. O objeto, que também é sujeito, está relacionado com o seu meio através das intencionalidades, portanto, não pode ser visto como simples produto do meio, ou como um fato a ser observado externamente aos moldes empiristas. Ao assumirmos que há a intencionalidade, ou seja, que a consciência é a consciência de algo, então podemos dizer que há muito de subjetividade e de significados presentes nas relações.

O que Milton Santos chama a atenção é que não se pode separar as ações dos objetos, porque se estaria, desta forma, deixando o próprio objeto da geografia. Mas isto é também importante para a sociologia que pensa as relações sociais, pois se ignora, muitas vezes, o aspecto do objeto e sua relação com as ações. Santos parte do pressuposto de que a ação é uma ação no espaço, e não há como separar estes dois aspectos. Por isso escreve ele: “A ação é tanto mais eficaz quando os objetos são mais adequados. Então, à intencionalidade da ação se conjuga a intencionalidade dos objetos...” (Idem: 76).

Um dos aspectos a serem chamados à atenção é que a noção de intencionalidade não significa que há uma consciência clara da ação, como que estivesse sido planejada. Mas

a noção de intenção para a fenomenologia traz exatamente o elemento da subjetividade, daquilo que não é expresso, ou daquilo que não é, ou como usado na concepção original usada na escolástica: “algo diferente de si”. É isto que Milton Santos também chama a atenção de que “os atores podem engajar-se em ações que não são conseqüência de decisões” (Ibidem). Desta forma, a ação seria uma espécie, segundo Santos, de interpretação da autonomia do sujeito. Aconteceria, portanto, uma constante mudança no significado dos objetos e da ação. Não é à toa que a chamada ciência empírica e objetiva sempre teve dificuldades com a interpretação e com a subjetividade presente nas relações. Por isso, a questão não é excluir o que não se encaixa nos critérios de objetividade, mas incluir de forma a compreender o que se passa nas relações entre a ação e os objetos.

Voltando à idéia de espaço, Milton Santos escreve que seria o “resultado da conjugação entre sistemas de objetos e sistemas de ações”, o que “permite transitar do passado ao futuro, mediante a consideração do presente” (Idem: 81). Com isto, propõe não partir de tipos puros como a ciência pretendeu realizar, mas partir da idéia de que as relações são mistas ou “híbridas”. Não há como entender a forma separada do evento. “Em termos de significação e de realidade, um não pode ser entendido sem o outro, e, de fato, um não existe sem o outro” (Idem: 83).

Milton Santos preocupa-se também em diferenciar a paisagem do espaço, que são, na maioria das vezes, confundidas. A paisagem, para ele, “é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima”. Em outras palavras: “A paisagem é, pois, um sis-

tema material e, nessa condição, relativamente imutável; o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente” (Ibidem). A paisagem chegou a nós a partir de uma herança histórica, mas que está presente agora; e o espaço dá a estas formas uma funcionalidade, uma significação dependendo das necessidades e dos usos que a sociedade atual dará a esta paisagem que aí está. Esta distinção é importante porque reforça a noção de espaço como sistema de objetos em constante relação com sistemas de ações que se resignificam a todo momento. Há significação e valor quando as coisas são transformadas em espaço.

Outra noção a ser trabalhada é o evento. Para Milton Santos, o evento trata-se de um instante do tempo dando-se em um ponto do espaço, ou o evento, nas palavras de Eddington, seria um ponto nesse espaço-tempo, um dado instante em um dado lugar (Idem: 115). Portanto, se pode dizer que os eventos não se repetem porque cada novo evento acontece num dado momento e num dado espaço, e se lembrarmos de Heráclito de que tudo se transforma, voltamos a uma antiga questão: como posso encontrar a essência de um fenômeno se ele está em constante transformação? Mas o importante nesse momento é ver que os eventos dão a possibilidade de pensar a realidade como dinâmica, que está em constante mudança e, portanto, sempre dando novos significados. Como não há evento que não tenha um ator, escreve Santos, toda teoria da ação é teoria do evento e vice-versa. Para resolver a questão da mutabilidade dos eventos e da realidade, Santos (1997: 117) traz a idéia de Kubler que diz que é preciso classificar os eventos em tipos, exatamente como a fenomenologia e Weber também vão realizar para escapar da relatividade dos fenômenos e da realidade.





Outras duas noções que se inter-relacionam é a de cidade e urbano. Giulio Argan traz uma idéia que ajuda a compreender a cidade, não somente como um traçado dentro de um espaço, uma distribuição de prédios públicos e privados. Ele diz que a cidade através da noção de urbano perpassa este traçado de ruas e edifícios. O espaço urbano tem os seus interiores.

São o espaço urbano o pórtico da basílica, o pátio e as galerias do palácio público, o interior da igreja. Também são espaço urbano os ambientes das casas particulares; e o retábulo sobre o altar da igreja, a decoração do quarto de dormir ou da sala de jantar, até o tipo de roupa e de adornos com que as pessoas andam, representam seu papel na dimensão cênica da cidade (Argan, 1995: 43).

Argan traz a idéia de que a cidade não é feita somente dos seus exteriores, mas também dos seus interiores que formam a cena urbana, que devem ser percebidos como elementos de significação, desde uma sala de jantar de uma casa até os adornos que uma pessoa leva consigo, isto tudo faz parte das representações do espaço urbano. Ele ainda amplia a noção de urbano que sai dos muros da cidade, dizendo:

Também são espaço urbano, e não menos visual por serem mnemônico-imaginárias, as extensões da influência da cidade além dos limites: a zona rural, de onde chegam os mantimentos para o mercado da praça, e onde o cidadão tem suas caças e suas propriedades, os bosques onde ele vai caçar, o lago ou os rios onde vai pescar; e onde os religiosos têm

seus mosteiros, e os militares suas guarnições. O espaço figurativo, como demonstrou muito bem Francastel, não é feito apenas daquilo que se vê, mas de infinitas coisas que se sabem e se lembram, de notícias (Ibidem).

O urbano, portanto, não se restringe somente ao que se vê, mas ultrapassa aquilo que os sentidos podem perceber; o urbano atinge áreas que costumamos chamar de rural. Isso significa que o urbano ultrapassa a cidade, se constituindo como modo de vida, noção que foi se construindo na modernidade até tornar-se global. Quando analisamos um bairro, por exemplo, não posso deixar de levar em conta as relações que estas pessoas têm com suas famílias no interior, elas trazem consigo muito do interior dentro de si, nas suas ações e palavras, ao mesmo tempo que elas também levam muito da cidade para o interior. O rural e o urbano não são mais entendidos como duas fronteiras opostas, mas como uma relação que se intercruza e que não pode mais ser definida nem na oposição nem na dualidade, mas na relação, onde o urbano sai das fronteiras da cidade para se estabelecer como modo de vida.

Argan chama a atenção de que não podemos observar a cidade somente por aqueles objetos exteriores, por isso ele vai sustentar que “a cidade não é feita de pedras, é feita de homens. Não é a dimensão de uma função, é a dimensão da existência” (Idem: 223), pois são “homens da cidade que atribuem um valor às pedras”. O que ele está dizendo que quem dá à cidade um significado são as próprias pessoas. Ele diferencia estas duas percepções da cidade da seguinte maneira:

Há uma cidade de grandes estruturas que tem, necessariamente, uma duração de anos ou de séculos. E há a cidade de um dia, a cidade que dá a imediata impressão de ser feita de imagens, de sensações, de impulsos mentais, a que realmente vemos e que não é dada pelas arquiteturas imóveis – que talvez não existirão mais ou que serão estruturas distantes e quase invisíveis –, mas pelos automóveis, pelas pessoas, pelas infinitas notícias que são transmitidas através da publicidade e dos outros canais de comunicação (Ibidem).

O que ele está propondo é que vejamos como as pessoas percebem a cidade, isto é, que há muitas imagens que criamos dela e que são criadas nela. As imagens da cidade e do urbano nos escapam, pois dia a dia vemos uma nova cidade, diariamente ela está mudando, mesmo que ela tenha representado nos edifícios antigos anos de história. Novamente voltamos à questão de perceber as subjetividades presentes na cidade, que escapam aos puros sentidos, que precisam ser interpretados a partir dos múltiplos significados que são dados, e que se escondem nos objetos exteriores.

Giulio Argan ainda sustenta que é um equívoco identificar a função com o significado a um edifício urbano (Idem: 230). Ou seja, uma coisa é saber que aquele prédio tem uma funcionalidade dada, mas os significados que as pessoas dão a ele são múltiplos. Por isso, o significado está para além da função, ou seja, o valor dado às pessoas vem da experiência que cada um tem com um determinado objeto. O que ele está chamando a atenção é que não se pode estudar a cidade sem levar em conta estas diferentes percepções da cidade, pois há uma “infinita variedade dos valores simbóli-

cos que os dados visuais do contexto urbano podem assumir em cada indivíduo, dos significados que a cidade assume para cada um de seus habitantes” (Idem: 231). Argan diz que se fizéssemos o mapa de uma pessoa que percorre a cidade, veremos que há muito de elementos inconscientes, mas que possuem uma intencionalidade ou um significado. Ele diz que até nós mesmos ao pensarmos o nosso comportamento na cidade veremos que há muito de arbitrário e involuntário. “Terá, assim, a sensação do que exatamente significa estar-na-cidade e de que incrível conjunto de pequenos mitos, ritos, tabus, complexos positivos e negativos resulta nosso comportamento de habitantes da cidade” (Idem: 232). Ainda diz que as imagens da cidade mudam constantemente, da noite para o dia, da manhã para a tarde, “o espaço da rua que percorremos de manhã para ir trabalhar é diferente do espaço da mesma rua percorrida à tarde, voltando para casa, ou do domingo, passeando” (Idem: 233). O autor chama a atenção que nenhum estudo da cidade deve prescindir da análise das percepções individuais da mesma. A idéia é partir destes elementos individuais para se chegar aos interesses coletivos, que de uma certa forma vão convergir em alguns pontos. A fenomenologia trabalha com as essências que se manifestam nos tipos, pois senão cairíamos num total relativismo dos pontos de vista. Mesmo na infinidade das percepções, observaremos que há encontros, “nós” significativos ou nexos que se nos apresentam, “nós” esses que devem ser objeto de nossa análise sobre a cidade.

Argan faz uma analogia interessante entre o espaço urbano e a lingüística. Assim como os fatos arquitetônicos estão para o sistema urbano, a palavra está para a língua.

Como na língua, também na configuração e na evolução da configura-





ração urbana, a dinâmica do sistema tem por base a relação entre signo significante e a coisa significada, mas com uma possibilidade de movimento que pode levar a uma modificação profunda, seja de um, seja da outra (Idem: 237).

Ele ainda diz que assim como para Saussure, “não existe uma língua, mas apenas situações de língua”, também “não existem cidades, a não ser situações urbanas” (Idem: 238). Isto quer dizer que a cada momento se forma a cidade que precisa ser entendida na sua multiplicidade, de forma diacrônica e dialética.

Podemos tentar chegar a uma conclusão, tentar porque não estamos aqui para dar respostas definitivas, mas para contribuir na discussão sobre a forma de ver a cidade. Fizemos a tentativa de pensar alguns elementos teóricos que constituem uma noção que ainda está em aberto. A questão principal para nós é como entender a cidade a partir de uma perspectiva da totalidade, ou seja, que possa perceber a cidade sob as suas infinitas manifestações. Acreditamos que a fenomenologia, como mais um saber, que não quer ser fechado mas sempre aberto à discussão, pode nos ajudar na compreensão da cidade, do local e do global, da periferia e do centro, dos objetos e das pessoas, do exterior e do interior, do objetivo e do subjetivo, do formal e do conteúdo, do significante e do significado.

A cidade na Amazônia, portanto, possui uma significação *sui generis* que precisa ser percebida de dentro, a partir da sua complexidade, uma realidade que se mostra nas suas relações subjetivas e nas suas intencionalidades. Essa realidade nos escapa a todo momento, mas se revela novamente nas próprias coisas como algo possível de ser compreendido e explicado. Sabemos que nossa explicação passa por uma interpretação, a qual não saímos ilesos, porém estamos intrinsecamente unidos a ela porque não compreendemos um objeto fora de nós, mas algo que está também dentro de nós, ou seja, ao compreender a cidade fora de nós compreendemos a cidade que trazemos junto através de experiências vividas e significações dadas a essas experiências.

Finalizamos tomando as palavras de Dulce Mára Critelli como nossas palavras também:

(...) o olhar do interrogador é jamais um olhar dele mesmo, isolado, mas um olhar plural do qual fazem parte todos aqueles com quem ele mesmo é no mundo. Mas é também um olhar exclusivo, no qual expõe toda sua singularidade. Esse olhar do interrogador também deve ser interrogado fenomenologicamente, em busca de seu sentido (Critelli, 1996: 134).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARGAN, Giulio. *História da arte como História da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Husserl*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).
- CRITELLI, Dulce Mára. *Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Brasiliense; EDUC, 1996.
- DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* São Paulo: Moraes, 1992.
- JAPIASSU, H. *Introdução às Ciências Humanas*. São Paulo: Letras e Letras, 1994.
- LACOSTE, Jean. *A filosofia do século XX*. Campinas: Papirus, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PAISANA, João. *Fenomenologia e hermenêutica: A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Presença, 1992.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1991, Tomo III.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. 2ª ed., São Paulo: Hucitec, 1997.

