

Filosofia e cidade: travessias, nomadismo e errância

Zamara Araújo dos Santos

Professora Titular de Filosofia da UESB
Doutora em Filosofia pela UNICAMP/PARIS X

E-mail: zamaraa@hotmail.com

Recebido em: 11/01 /2018.

Aprovado em: 25/05/2018.

Resumo: O presente artigo tem como mote uma dupla intenção: num primeiro momento, pretendemos analisar a relação entre filosofia e cidade apresentada por Deleuze e Guattari, dialogando com Nietzsche e outros teóricos estudiosos do tema. Deleuze e Guattari avaliam tal relação como um traço irreversível para a filosofia ao considerar a determinação de uma geografia da razão que se realiza de forma imanente, instaurando um plano de imanência do pensamento. Num segundo momento, tentaremos caracterizar a noção de cidade em Deleuze e Guattari como território e um meio que define por fronteiras e consagra a multiplicidade e seus fluxos, uma dimensão que encerra “travessias, nomadismo e errância”. Entendemos que esses dois momentos se entrelaçam.

Palavras-chave: Filosofia, cidade, Deleuze, Guattari, Nietzsche.

Philosophie et ville: traversées, nomadisme et errance

Resumé: Le présent article a pour sujet une double intention: d'abord, nous avons l'intention d'analyser la relation entre la philosophie et la ville présentée par Deleuze et Guattari, en dialoguant avec Nietzsche et d'autres théoriciens du sujet. Deleuze et Guattari évaluent cette relation comme un trace irréversible pour la philosophie en considérant la détermination d'une géographie de la raison qui se réalise de façon immanente, en instituant un plan d'immanence de la pensée. Dans un second temps, nous essaierons de caractériser la notion de ville chez Deleuze et de Guattari comme un territoire et un moyen qui définit par frontières et consacre la multiplicité et ses flux, une dimension qui conclut «traversées, nomadisme et errance». Nous comprenons que ces deux moments s'entremêlent.

Mots-clés: Philosophie, ville, Deleuze, Guattari, Nietzsche.

A relação entre filosofia e cidade consagra o itinerário de uma geografia da razão imanente, seus contornos e zonas de vizinhança, cujo caráter de suas relações e imbricações não se desvanece dos planos a se constituir, resvalando sobre um campo de mutações e transformações de alcance radical e decisivo. Deleuze e Guattari analisam que “os primeiros filósofos são aqueles que instauram um plano de imanência como o crivo estendido sobre o caos”, e, situando o *Noûs* e a *Physis* como duas faces do plano, eles buscam opor à figura do sábio e da transcendência do Estado Imperial, uma imanência pura e uma sociedade de amigos e rivais como condição filosófica. “Só os amigos podem estender um plano de imanência como um solo que se esquia dos ídolos”, do Ser verticalizado e da transcendência. Como pontuam os autores, Vernant, ao definir a filosofia como grega, justificada pelo advento da cidade grega e da emergência de uma “sociedade de amigos”, expõe ainda um segundo aspecto relevante que consiste em aliar a mutação mental a um “plano de imanência”, e ressalta que “os gregos seriam os primeiros a terem concebido uma imanência estrita da Ordem de um meio cósmico que corta o caos à maneira de um plano”¹, como um “plano-crivo”.

Sendo originariamente uma representação da totalidade do cosmo, uma espécie de extensão e transposição na esfera terrena da ordem e perfeição do céu, a cidade torna-se símbolo da utopia, uma materialização daquele ideal. À busca da unidade primordial sustentada nas filosofias pré-socrática se junta a concepção da totalidade do mundo físico e natural de onde se extrai os elementos que fundam e explicam o próprio mundo. Aqui o que se apresenta é a transposição do mundo natural na própria vida cidadina e esta, por sua vez, se convertendo em matéria do pensamento. A experiência filosófica se encontra, portanto, separada entre duas inclinações: uma que consiste numa renúncia à vida social, na busca de uma vida contemplativa; outra que o integra a polis, aos muros da cidade: uma inédita forma de pensamento que reside numa interação e exercício do pensamento sobre um espaço extenso que se prolonga marcado por relações e reversibilidade, circunscrevendo assim os primórdios de uma geografia da razão imanente. A cidade então será tema recorrente na filosofia que se segue como um território próprio do homem e um problema para o pensar. A exemplo disso, na tentativa de marcar o ponto de separação da filosofia física e

naturalista que lhe antecedeu, Sócrates, no *Fedro*, avalia que nada se pode extrair das estrelas, das pedras ou das árvores, mas muito se pode aprender dos homens da cidade. Assim, o pensamento não consiste numa fuga da cidade, um refúgio ao inanimado, mas na vida cotidiana dos cidadãos.

A *polis* grega adota, conquanto, uma forma de ideal diferente da cultura primitiva porque não figura mais como uma dimensão utópica, mas é dotada de existência visível e tangível que subverte a autoridade secreta de um poder arbitrário, pois se vincula ao vivido com sua tessitura real e imanente, e assim, se encontra materializada na figura do cidadão livre. Na figura do cidadão concentra-se cada parte da cidade. Sob esse aspecto, a *polis* grega que emerge no século V contrasta com as alusões de ordem e perfeição do racionalismo e abstração recorrente no espírito grego desta época. A cidade material, na sua constituição física, visível e tangível estava distante do racionalismo que emergia a partir de Sócrates. A busca da perfeição abstrata que fundamenta a filosofia que inaugura Sócrates e se segue de Platão até Aristóteles, apenas mascara o irracionalismo, as imperfeições, os aspectos violentos que dominavam a cidade na sua tessitura física. Nesse sentido, o pensamento racional não apenas é solidário à fundação da cidade como também decorre de circunstâncias que potencializa e dota o pensamento de um conteúdo vital.

Ao pensarmos os fatores que coexistem às formas de civilização urbana quanto a sua origem e significação podemos situar a fundação do pensamento ocidental enquanto este promove duplamente uma nova forma de pensar aliado a uma nova forma de vida urbana. De acordo com Vernant (1994), o desaparecimento de um poder soberano prepara uma dupla e indissociável inovação: a instituição da Cidade e o nascimento de um pensamento racional. O advento da *polis* grega é solidário de um acontecimento cuja significação se prolonga num duplo movimento: a mutação mental que inaugura o pensamento racional dar-se-á de forma concomitante às transformações de ordem política e social que repercute no campo psicológico mudando e redesenhando seu universo espiritual (VERNANT, 1994). A esse respeito, Deleuze e Guattari atribuem à Vernant a notável compreensão de uma espacialidade que exprime uma forma de “*extensio política*” ao conceber a relação da cidade grega com uma “*extensão geométrica homogênea*”, e avaliam que, o que distingue o Estado imperial arcaico e os Estados modernos com o

advento da cidade grega, é que no primeiro o espaço se representa de forma piramidal, num *spatium* em vértice que se diferencia em níveis de profundidade, enquanto o segundo se configura como “uma *extensio* homogênea, com centro imanente, partes divisíveis homólogos, relações simétricas e reversíveis”².

Mas como conjurar os enlaces desse espaço definido como *extensio* imanente e sua reversibilidade com as tensões provenientes de uma cultura própria ao indivíduo autóctone ou como assegurar as transformações mentais sem invocar uma profundidade que resvala no povo grego como origem? Lembrando Nietzsche, Deleuze e Guattari asseveram que a cidade é condição intrínseca à existência do filósofo porque ele deixa de ser um cometa. “O que a filosofia encontra entre os gregos, dizia Nietzsche, não é uma origem, mas um meio, um ambiente, uma atmosfera ambiente: o filósofo deixa de ser um cometa”³. Em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche nega que se possa atribuir aos gregos a condição de uma cultura autóctone, pois ainda que a autenticidade e singularidade de tal cultura deva ser ressaltada, os gregos “assinalaram a cultura viva de todos os outros povos”⁴ colocando em cena as forças díspares e antagônicas erigidas de uma relação múltipla e conflituosa face ao *agôn* que impera no seio da própria *polis*. Não se pode inferir uma geografia da razão erigida da cidade fora dos muros da cidade, dos conflitos e combates que recaem e interferem sobre os meios e o território. Portanto, a tríade razão-cidade-filósofo, marca o elemento inaugural da experiência do *logos* no que ela tem de insólito ao consagrar os antagonismos e conflitos de uma razão que suplanta a unidade da totalidade da *physis* para que o pensamento seja exercido no âmbito da diversidade e pluralidade que circundam a *polis* e seu espaço em extensão que a ultrapassa, a lança para fora.

Notadamente, a relação do filósofo com a cidade não evoca uma dimensão pacífica e tranquila, ela tensionada pelo pensamento que se esquiva e recusa as subtrações e limites espaciais. No rastro das análises de Deleuze e Guattari, podemos indicar que o filósofo-cometa, tal como exigido por Nietzsche, encontra nas forças da Terra a dimensão própria ao pensamento, em que filósofo se libera do idealismo e da transcendência para encontrar na superfície de um meio relativo e social, a potência de um meio de imanência próprio à filosofia. Desse modo, contorna um *topos* que encerra a mobilidade incessante de uma exterioridade marcada pela multiplicidade e pelo

fora, e ao tangenciar uma territorialidade o faz operando uma desterritorialização completa, no sentido em que escapa às delimitações de uma espacialidade, de um *locus* específico. É somente desse modo que é possível estabelecer o laço que ao mesmo tempo liga e separa o filósofo da cidade. A cidade, então, não é suficiente, ou mesmo não é capaz de oferecer ao pensamento a força motriz que o anima: é necessário superá-la, melhor dizendo, o pensamento a ultrapassa. A relação entre o filósofo e a cidade, uma vez se estabelecendo fora da lógica do igual ou do idêntico, pois vive sob o *pathos* de distância, tende a se extinguir instituindo novos vínculos e significados à medida que sua natureza se esforça menos em se adequar do que superar os fins que a vida cidadina insiste em impor. Assim, a imagem do filósofo-cometa não consiste num deslocamento em direção ao suprassensível, é antes, uma remissão ao sobrevoo sem limites, pois sua condição na cidade é a de quem não se furta à exigência de uma finalidade, a determinação de um alvo último para o ato de pensar, a subordinação a uma instância única que ata o pensamento a um objeto, e disso se segue, então, que sua imagem é paradoxal e signo de tensão, e recordando Nietzsche, situa-se como um ente à margem, um estranho/estrangeiro, um sem-pátria.

Mas isso nos exige uma pausa para uma breve indagação: o que designa, então, a cidade, o que ela traz de ineficiente ou mesmo inércia ao pensamento, e como ela se comporta face aos apelos desse elemento estranho e nômade? Ora, continuando com Nietzsche, a cidade é para o filósofo o lugar da vida gregária, de uma ordenação cujo fim último é a vida em rebanho, por isso ele vê no elemento gregário o deserto. Enquanto um apátrida, o filósofo olha a cidade com distância, como Zaratustra a vê do alto da montanha, e nessa medida a cidade se encontra para ele de portas fechadas. Na condição de andarilho, sua errância o faz ver o deserto que constitui a vida em rebanho, os valores morais que inspiram o deserto e o atavismo. Citando Nietzsche em uma passagem sobre o andarilho, de *HH* § 638:

Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho – embora não como viajante *em direção* a um alvo último: pois este não há. [...] tem de haver nele próprio algo de errante, que encontra sua alegria na mudança e na transitoriedade.

O andarilho também é um conquistador, não cede aos apelos e ditames do gregarismo, supera a lógica da conservação como motor da vida, se coloca na contramão da regularidade dos hábitos e preconceitos que regem a vida em comunidade. Diante do consenso ele revela sua outra face, o dissenso. Faz sucumbir a fadiga e paralisa daquele que diante da inexorabilidade da errância busca acolhimento na moral do rebanho. Nesse sentido, o filósofo faz de sua própria errância a força motriz que anima e afirma o pensamento. Ao não se adequar, supera a cidade e a si próprio, porque enquanto o indivíduo gregário se esforça em se conservar e ocupar o espaço que contorna, o filósofo visa transpor. É na qualidade de um sem-pátria que se pode transpor toda forma de conciliação e conquistar novos mundos, novos valores:

O vento do degelo sopra, nós mesmos, os sem-pátria, somos algo que rompe o gelo e outras “realidades” demasiado finas. (...) alegramo-nos com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar, incluímos a nós mesmos entre os conquistadores. (GC § 377).

O filósofo é então um sem-pátria, um expatriado pois ao não se curvar ao utilitarismo da vida gregária, ele olha a cidade como um estrangeiro, um andarilho. Diante dos valores que imperam na cidade e de seu deserto, sua atitude é de indignação, e movido pelo *pathos* da distância o filósofo abandona a cidade. Com efeito, abandonar a cidade é a condição que viabiliza a autonomia dos valores e paradigmas que gravitam em torno da cidade, o que confere ao filósofo a capacidade de mesurar a altura de suas torres, e com isto medir suas tábuas de valores. Nietzsche estabelece uma condição para este distanciamento e superação, e sublinha que para que se possa medir a moralidade deve-se ultrapassar os preconceitos morais e proceder como um andarilho: *abandonar a cidade* (GC 380), para saber mesurar a altura das suas torres, logo, é necessário se colocar *fora* da moral, além do bem e do mal para subir, escalar e voar, de modo que é preciso ser muito leve, superar seu tempo, ser extemporâneo.

A crítica à dimensão gregária da cidade não é dissociável dos elementos que compõem sua construção e dos vestígios que carrega, bem como os paradoxos que perpassam sua produção, seu

passado e seus vínculos, das analogias de regimes significantes instituídos em função da adaptação e da conservação. Quando se pretende esboçar uma definição da cidade logo se percebe que nenhuma descrição ocorre fora das suas formas de expressão e de suas ulteriores transformações. No rastro da análise se Mumford (1991), compreendemos que o que se verifica na história da origem e significação da cidade é a transposição de condutas cada vez mais complexas, de modo que um abismo se interpõe entre seu passado e seu futuro quando se investe na recuperação de suas origens ou na projeção de seu futuro. À recuperação das origens da cidade juntam-se elementos que extrapolam os vestígios de seu tecido físico, pois à medida que nos debruçamos sobre a história do desenvolvimento das formas de aglomeração percebe-se que por baixo de suas ruínas e seus escombros, residem elementos como a linguagem, os rituais, o imaginário, cujos indícios e pistas provam menos sua estrutura material do que vestígios de uma semiótica dos variados impulsos que ali se mascaram.

A natureza e a gênese da cidade não encontram sua visibilidade em estruturas fixas e permanentes, mas ao contrário, por trás de suas muralhas, de sua forma urbana e estratificada se escondem elementos subterrâneos, pois em meio aos tipos de aglomeração social que ali se encerram, se entrevê uma inclinação a compartilhar a totalidade de meio natural com a vastidão da natureza, do orgânico ao inorgânico. Tal aspecto nos induz a perguntar em que medida pode-se pensar a relação da totalidade do meio natural com a cidade, e se esta relação se orienta, como sustenta alguns autores, nos moldes da concepção darwinista acerca da evolução das espécies, que compreende o desenvolvimento da natureza de forma análoga ao da cidade, sendo esta regulada pela adaptação e conservação? Esta questão nos parece bastante pertinente para compreender se tal analogia consiste numa uniformidade ou sucessão biológica, ou antes, num movimento de troca e expansão.

Às formas de aglomeração primitiva como santuário, acampamentos, esconderijo, cavernas, amontoados de pedras e sua forma mais acabada e unificadora, que é a aldeia, se desenvolvem gradualmente os sinais de uma “civilização urbana” com sua vertiginosa forma de expressão e expansão, sua capacidade criadora e dinâmica, seus mecanismos de controle e repressão, toda sua carga de tensão e ruptura. Entretanto, a derrocada dessas formas primitivas não

se extinguiu totalmente, pois o advento e ascensão da civilização urbana conferem vigor àqueles elementos uma vez dispersos. Sob esse traçado, revela-se o domínio, portanto, de coexistências, da superposição das funções e dos territórios, algo que nos remete a uma cidade como Tróia cujas escavações arqueológicas comprovaram se tratar de sete cidades superpostas, de modo que “nossas cidades reais comportam não apenas ensaios e vestígios materiais de outras cidades projetadas, mas também os sonhos e as utopias daquilo que um dia se desejou a cidade se tornasse”⁵.

Se os pontos de convergência que assinalamos anteriormente entre as formas de aglomeração primitiva e as cidades atuais provam menos sobre sua estrutura física do que dos vestígios da esfera amorfa que ela esconde, somos conduzidos a pensar tais vestígios sob a lógica da composição das cidades como *Cidades Invisíveis* (MUMFORD, 1991; CALVINO, 1990), enquanto a cidade se traduz como um território de forças subterrâneas que ali se estabeleceram deixando rastros de uma superfície livre e inacabada. De acordo com Mumford, em sua análise sobre a cidade, o mundo atual é aberto na superfície, pois na sua manifestação exterior, nas instituições que integra, ultrapassa o paradigma da materialidade e da visibilidade. É também aberto no seu interior, “penetrado pelos raios e emanações, respondendo aos estímulos e forças abaixo do limiar da observação habitual” (MUMFORD, 1991). É esta perspectiva que nos apresenta Calvino (1990) na obra *As Cidades Invisíveis* ao retratar as cidades sob o olhar do viajante, do estrangeiro, como um campo a se experimentar e explorar. Podemos dizer, vale ressaltar, que tal experimentação e exaltação da cidade extrapolam as condições do próprio imaginário, pois exprime o olhar distanciado de um devir outro, um *outrem*, de sensações e pensamentos de que se ocupa em flunar sobre cidades traçadas por uma geografia vaga e incerta, de margens e lugares ilocalizáveis, capturadas como imagens dispersas na memória, nomeadas e definidas por seus itinerários.

Ao analisar a esfera da tessitura urbana e de seu povoamento, Rykwert (2004) assinala que o debate sobre a cidade não se encontra separado das formas de vida que ali se encerram, ao contrário, pode-se mesmo dizer que é no constructo humano, com sua natureza múltipla e seus paradoxos, que a vida cidadina enquanto civilização urbana encontra seu sentido e origem. Enquanto constructo humano, a cidade não está isenta dos diversos fatores que comandam

seus formadores, pois no que tange a relação entre a cidade e seus habitantes, o que permeia tais relações é uma mistura de elementos que, ao ultrapassarem o regime da fixidez e do idêntico, não são belas formas, tampouco puras, e muito menos tendem para a unidade (RYKWERT, 2004). Os registros que se tem desde a invenção da escrita, e cujo advento é de grande importância para a cidade, comprovam que o convívio com a cidade inclui elementos tanto benéficos quanto maléficos e, no entanto, mesmo quando enaltecidas nunca ficaram imunes a críticas vorazes que também não contribuiriam para o seu esvaziamento ou abandono. Logo, ainda que na sua natureza e essência a cidade concentre sentimentos díspares, de amor e aversão, a despeito de suas crises, sua decadência ou ascensão, permanece reunindo aglomerações.

A cidade, então, traduz, na sua tessitura física, na sua arquitetura, nos diversos planos da escala social, as múltiplas afecções que perpassam seus segmentos cuja economia, se distancia tanto do caráter finalista das ações daqueles que a projetam e erguem suas muralhas, quanto de seus habitantes. Assim entendendo, torna-se necessário saber se os personagens desse teatro que é a cidade se confundem com o campo que o contorna ou ainda se estes convergem menos para a acomodação e representação de um espaço unívoco do que para a demarcação de um campo plural e aberto marcado por vozes díspares e devires outros que propagam a diferença.

Nesse sentido, o espaço urbano não é a transposição de um poder absoluto, mas é palco de diversos interesses, econômicos, empresariais, logo, não retrata o equilíbrio e harmonia de uma hierarquia verticalizada e restrita num ponto, cuja periferia converge para a centralização de um único poder político. Da mesma forma, o tecido urbano não se desenvolve de modo uniforme, ele se desenvolve de modo não natural, ou seja, com abalos, rupturas e deslocamentos que se esboçam na imanência como efeitos de superfície. Nesse sentido, a simetria entre a cidade e o que ela inclui fica às expensas dos eventos que ela encerra e seus personagens; efeitos da multiplicidade, de suas rupturas, da barbárie, dos seus fluxos.

Não se pode supor, portanto, que o desenvolvimento da cidade se deu pela submissão a leis meramente naturais ou que tenha sido moldada e sedimentada por forças abstratas, pois nela gravita o caráter plural dos afetos de onde os personagens e as tramas que formam o teatro que é a cidade, de onde se extrai os sentimentos, os

desejos e os sonhos, e cuja expressão circunda toda a tessitura física da cidade como o reflexo de uma imagem que se contorna diante de um espelho. Considerando essa configuração, Rykwert avalia que as tramas que se consolidam nesse cenário se interagem com a totalidade dos organismos que ali se instalam deixando visível o “constructo humano em que fatores conscientes e inconscientes desempenham seu papel”⁶.

Vale ressaltar, todavia, que ao se tomar como base os fatores subjetivos (sentimentos etc.), corre-se o risco de capturar os elementos intrínsecos à cidade por uma via unívoca, conduzindo seu campo de determinação a um regime de projeção do vivente, de ações e paixões humanas, em que ela se caracteriza como um centro isolado agindo como um organismo produzindo seus efeitos, logo, situado fora de seus arranjos e vizinhanças. Tal interpretação torna-se problemática quando o reflexo dessa imagem consiste numa recomposição da imagem da representação, adequando o espaço urbano às manifestações do orgânico, fazendo refletir uma imagem como decalque, o que implicaria uma ordenação no espaço e no tempo inerente à representação, como imagem dogmática do pensamento moderno. Sobre esse ponto, Deleuze e Guattari advertem que a cidade nos convida a interpretá-la como um campo plural de meios intensivos e nesse sentido, não pode ser definida como uma projeção do corpo e seus órgãos, figurando como um organismo se manifestando sobre um espaço único e homogêneo como um corpo organizado refratário às interferências e vicissitudes de um meio intensivo, cujas relações conjugam linhas molares de estratificação e segmentarização que são cortadas e atravessadas por linhas moleculares e devires inumanos, intrusões do inorgânico, sujeitos larvares.

Lugar dos possíveis, de encontros e desencontros, de rede de relações que formam um complexo sem limites. Ou como diria Foucault (1982), onde não mais se sustenta a força de um poder central, distante e absoluto, mas de poderes periféricos que se dispersam indefinidamente como uma microfísica de poderes, ou então uma micropolítica porque ultrapassa o regime e organização das formas, segue a trama e percursos de devires imperceptíveis, como acentuam Deleuze e Guattari. Onde se transfere às circunstâncias humanas e seus deslocamentos o caráter impessoal das redes de relação e de poderes em que a subjetividade ultrapassa o paradigma do sujeito moderno e se abre a um cenário de irrupção e atuação de forças

subterrâneas e abstratas não mais antropomorfizadas, mas vicejadas na sua inexorável pluralidade e complexidade.

A cidade encerra multiplicidades e complexidades subtraídas de uma imanência e uma ambiência definidas por fronteiras e conexões que desequilibram as estratificações por força de linhas moleculares e meios intensivos. Como assinalam Deleuze e Guattari, “a cidade é o correlato da estrada. Ela só existe em função de uma circulação e de circuitos; ela é um ponto assinalável sobre os circuitos que a criam ou que ela cria. Ela se define por entradas e saídas, é preciso que alguma coisa aí entre e daí saia”,⁷ e, nesse sentido, a cidade se constitui menos por sua definição geográfica, pela limitação de suas cercas ou divisões espaciais do que pelas fronteiras que as cortam evocando um “meio”, um “entre-lugar”, uma geografia indefinida e incerta. A cidade é lugar de travessias, concentra um meio intensivo e um ritmo que cruza todos os meios perpassando campos de ressonância que “impõe uma frequência. Ela opera uma polarização da matéria, inerte, vivente ou humana; ela faz com que o *phylum*, os fluxos passem aqui ou ali, sobre as linhas horizontais”⁸; ela configura uma “rede” em linhas de conexão com outras cidades, são então multiplicidades que se cruzam de forma rizomática, constituindo uma topologia móvel e descontínua, de deslocamentos e atravessamentos que contornam uma dupla dimensão territorializante e desterritorializante. Desse ponto de vista, as cidades não compõem um solo estável ou ponto fixo isolado e inerte, pois são antes “pontos-circuitos” com pontos de tensão que fazem contraponto continuamente. De fato, é certo que cada cidade atua como zona de integração local constituindo um poder central, que figura, no entanto, como um poder polarizado ou de meio, o que justifica seu anseio igualitário seja ele aplicado de forma “tirânica ou democrática”. Mas paradoxalmente, ela carrega uma desterritorialização inerente às redes que constitui e a circulação de seus pontos, que corta e desequilibra todos os pontos, promovendo rachaduras sobre seus centros, criando assim um campo de resistência frente à subtração dos anseios igualitários e locais.

Se, de um lado, a cidade se territorializa nas estratificações, buscando uma arregimentação de seus pontos, fixando zonas de integração local, e adaptação, por outro, ela se desterritorializa e desestratifica, à revelia de seus anseios e poder de força. Desse ponto de vista, enquanto *locus* e ambiência múltipla a cidade subverte os

paradigmas tradicionais, estabelecendo novas relações territoriais e espaciais, cujas ressonâncias se expressam no âmbito do espaço público, da política, da comunicação, das imagens e representações das cidades e do constructo humano que tece a vida urbana, e cujo pluralismo traça uma visão do mundo contemporâneo em que se evidencia uma esfera nômade que perpassa as relações territoriais criando e promovendo novas subjetividades marcadas pela coexistência de forças e devires, consagração da multiplicidade e da diferença.

Notadamente, se a cidade, constitui o plano das estratificações, como pontuam Deleuze e Guattari, ela converge para um estriamento do espaço como organização dos meios e do território, mas paradoxalmente ela designa uma força de estriagem que recompõe e exerce o espaço liso de forma ampla sobre todas as dimensões, nela própria e fora dela. A cidade concentra todos os espaços de organização territorial e segmentarização, de estriamento dos lugares e meios, separando e estabelecendo os espaços que visa compartimentar no seio da sociedade, dispostos geograficamente: ruas, casas, praças, prédios, instituições etc., mas ao mesmo tempo libera espaços que conjugam “o liso e o esburacado”⁹, abrindo um fosso sobre si mesma, uma fissura que se reverbera num contrapon-to, como um movimento de revide “contra a cidade”: favelização, vielas que se abrem continuamente, uma mobilidade contínua, migrações, habitações temporárias, composição de “favelas móveis, nômades e trogloditas, restos de metal e de tecido, *patchwork*, que já nem sequer são afetados pelas estriagens do dinheiro, do trabalho ou da habitação. Uma miséria explosiva, que a cidade secreta”, e que equivale a um “alisamento retroativo”¹⁰, figurando como uma redução da força, uma potência de reação e revide.

Podemos concluir, portanto, que a cidade e o pensamento que a circunda, traduz os vestígios de geografias intensivas e devires múltiplos, que, uma vez restituídos e amalgamados, mantêm-se em constante tensão e mutação, de modo que a cidade se converte duplamente numa memória virtual desses vestígios e em expressão do extemporâneo e intempestivo, que se reverbera sobre a vida e suas possibilidades como um porvir. Nesse sentido, o estriamento do espaço bem como as fissuras que se abrem revelando seus paradoxos, seus abismos, suas desigualdades e suas misérias, são atravessados por um espaço liso que atua como um vetor de desterritorialização, e descortinam velocidades próprias de uma dimensão livre e nômade.

Notas

- 1 Cf. Deleuze e Guattari, 1992, p. 60. Sobre o assunto ver Jean-Pierre Vernant: *As origens do pensamento grego*, p. 105-125.
- 2 Deleuze e Guattari, 1997, p. 64.
- 3 Deleuze e Guattari, 1992, p. 125.
- 4 Nietzsche, *A filosofia na época trágica dos gregos*, p. 19.
- 5 Cf. Pesavento, p. 378, In: PECHMAN; RIBEIRO, 1996.
- 6 Cf. Rykwert, p. 5, 2004.
- 7 Cf. Deleuze e Guattari, 1997, p. 122.
- 8 Deleuze e Guattari, 1997, p. 122, grifos dos autores.
- 9 Deleuze e Guattari, 1997, pp. 188-189.
- 10 Ídem. Cf. nota, trata-se de uma expressão de René Thom que utiliza a noção “em relação com uma variação contínua onde o variável reage sobre seus antecedentes”, na obra *Modèles mathématiques de la morphogenèse*.

Referências

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

DELEUZE, G. / GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, vol. 5, 1997.

_____. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NIETZSCHE, F. *A filosofia da idade trágica dos deuses*. Rio de Janeiro: Ed. Elfos, 1995.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

PESAVENTO, Sandra Jutahy. Entre práticas e representações: a cidade do possível e a cidade do desejo. In: PECHMAN, R.; RIBEIRO, L.C.Q. (Orgs.). *Cidade, povo e nação: gênese do urbanismo moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

RYKWERT, Joseph. *A sedução do lugar: a história e o futuro da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VERNANT, J.P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.