

BRASÍLIA: DO TEMPO AO ESPAÇO E A CONSTITUIÇÃO DE UMA HEGEMONIA ESTATISTA.

César Ricardo Simoni Santos¹

O espaço, nos campos da filosofia e das ciências humanas, segundo Soja², sempre pertenceu ao registro da fixidez e imobilidade, enquanto coube ao tempo toda a mobilidade e fluidez. Para Harvey³, essa composição contraditória marcou a modernidade. Habermas⁴ captura em Hegel, na figura do seu “espírito do tempo”, o legado histórico que somente assume seus contornos definidos na modernidade, seu último estágio de desenvolvimento diante do curso de elevação espiritual ao qual está atado o registro da temporalidade histórica. Mézáros⁵ insiste na importância de atentar em Hegel para os aspectos ligados à finalização do movimento, e conseqüentemente da história, contidos nos contornos de uma sociedade civil que tem em seu ápice o grande monumento do Estado.

Assim, Estado e história se copertencem contraditoriamente. A constituição de uma hegemonia estatista levaria a uma ruptura com a prioridade do tempo e à própria realização de uma teleologia, finalizando a história. Esse, conseqüentemente, seria o momento de uma espacialidade constrangedora produzida pelo próprio Estado no intento de realizar o registro do exercício de seu domínio, uma condição mais lógica que histórica. Uma condição a-histórica saída diretamente da historicidade.

A substituição da história pela lógica foi a marca dos projetos urbanísticos que preencheram, no desenvolvimentismo, as ações do Estado sobre o espaço urbano; o planejamento foi o lema do desenvolvimento e progresso rumo ao fim da história. Brasília... talvez a realização mais significativa e característica desse ideário propriamente estatista, diante do qual se debruçaram artistas, intelectuais e a grande massa entusiasmada com a perspectiva do Brasil moderno.

Vejamos então como esse embrulho pode ser desfeito a partir de algumas categorias que se remetem às relações entre uma ordem do tempo e a nova espacialidade produzida

¹ cesar_simoni@hotmail.com
Programa de Pós-graduação em Geografia Humana
Departamento de Geografia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

² Soja, E.W. *Geografias Pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

³ Harvey, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola. 1994.

⁴ Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

⁵ Mézáros, István. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial & Editora da UNICAMP. 2002.

pelo alto modernismo. Evidentemente, esse é um recorte ainda bastante limitado e se apresenta como uma propositiva de um caminho para a análise.

Os sinais de uma crise da historicidade.

Edward Soja, em *Geografias pós-modernas*, chama atenção para o fato do espaço sempre ter sido tratado como vazio, inerte e desprovido de movimento. Esse diagnóstico remete à preponderância do tempo num conjunto significativo de textos filosóficos⁶, que tomaram quase exclusivamente, até a segunda metade do século XIX, a história como o campo de inteligibilidade dos fatos e fenômenos responsáveis pela realização dos valores universais - a Liberdade, a Razão, a suprema Justiça.

Os vínculos do movimento (a dialética), da potência de realização e da humanidade do homem com o tempo e as categorias temporais e históricas não são difíceis de perceber em grande parte da história da filosofia moderna. O estatuto de naturalidade conferido ao espaço pode ser lido quase como consequência dessa fabulosa prioridade do tempo. A temporalidade cíclica, a reiteração dos mitos, a força do destino (que aqui constitui sua força de análise como oposição do advento da Liberdade) e todo o universo que remete às categorias da repetição foram atribuídos ao espaço. Não é à-toa, por isso, que grande parte da discussão geográfica permaneceu ligada à temática dos “gêneros de vida”.

Nesses termos, a possibilidade de mudança e construção sociais do mundo estava dada na consciência e realidade históricas que predominaram até pouco tempo. A História deteve até esse momento todo o potencial de constituição de uma totalidade. Ao espaço coube os fragmentos, e não a unidade “essencial” que se erigia em sistema. Assim se ergueu, como carro chefe da filosofia, o tempo, e, das ciências humanas, a história.

Recentemente, Fukuyama, um funcionário do departamento de Estado norte-americano, declarou entusiasmadamente o fim da história. Para o desespero de uma esquerda mundial desestruturada e para o desconforto de outros entusiastas - estes, dum certo marxismo panfletário e historicista -, o fim da história, segundo ele, se estabelecia de acordo com o atual estágio de desenvolvimento do capitalismo mundial. Ora, deixando de lado o tratamento irônico, recorrente também entre alguns descontentados com a possibilidade de verificação dessa hipótese, e o absurdo em que se constituiu uma afirmação (“neoliberal”) que vislumbre o vigor do funcionamento de uma lógica identitária, coerente e sistemática num modo de produção em que a alavanca é a contradição, podemos, ainda assim, investigar a base de sustentação desses enunciados de porte profético; podemos, em parte, levá-lo a sério e retirar da ultra-direita o que nela (o pouco

⁶ Soja, E.W. *Geografias Pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

que nela) ainda tem potência de realização; o que, muito timidamente, guarda um fundo que lhes serve de justificativa.

Se há a possibilidade de uma declaração que evoque o fim da história, devemos atentar à presença de uma negatividade nesses enunciados. Há discordância sobre a atividade e o movimento desse negativo. No entanto, o negativo se constitui em presença desvelada pela análise no próprio fluxo. A finalidade, que carrega uma série de atos, de discursos e justificativas, se põe como a manifestação última dessa negatividade: no fim mesmo da história, como negatividade própria ou que se remete à história.

Talvez a primeira lição que deva ser aprendida em Marx seja sobre a potência de determinação do negativo sobre a coisa.

Algo sobre negatividade e filosofia da história:

Na história do capitalismo, o *negativo do capital* esteve sempre presente como a crítica subjacente e própria às suas estruturas e que tende a se reencontrar, em seu termo final, num *veredicto*: na crise. Reinhart Koselleck, em uma nota de rodapé, atenta para os significados genéticos das palavras “crítica” e “crise” que derivam de um verbo comum -

- de origem grega, que significa separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater. Dessa origem comum derivam os dois sentidos de crítica e crise - e
- que no emprego grego referiam-se, “em geral, ainda que não originalmente, à jurisprudência e à prática jurídica”⁷. Daí que o que hoje pode ser entendido a partir de dois significados advém de uma origem etimológica comum, tanto num sentido subjetivo mais explícito, em “crítica”, quanto num mais objetivo, em “crise”. A crise trata-se, então, de uma objetivação da crítica, de uma crítica que já está contida nesse texto lógico da história, e que, para os fins dessas reflexões, devem ambas ser compreendidas como pertencentes a um e mesmo domínio: o do negativo.

Assim, Koselleck nos dá elementos para compreender a dinâmica de uma *Filosofia da história*. Em Marx, as contradições, que remetem à crítica que é própria do capitalismo, dão a forma de seu movimento: a dialética. Hegel, antes mesmo de Marx, compreendeu esse movimento, e quando pensa a história pensa a partir de sua filosofia da história. Para Hegel, a história é animada pelas contradições entre a Razão universal e as configurações particulares do espírito⁸. Mas, para que ocorra *necessariamente* esse movimento (a partir do *necessário* encadeamento dos fatos), que segue em direção ao *fim último da história universal*, quando do reencontro entre a manifestação particular e universal do Espírito, Hegel lança mão do conceito de *negação determinada*. Ou seja, esse movimento só pode

⁷ Koselleck, R. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ. 1999.

⁸ Hegel, G.W.F. *A Razão na História: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70. 1995.

ocorrer nos termos de uma filosofia da história se a negação que estimula as novas configurações até seu desenlace final for interna à própria determinação da coisa (ou constituinte das manifestações particulares do espírito enquanto este tende à sua própria verdade que está fora de sua configuração particular).

Habermas atribui à Hegel o início da filosofia da modernidade: “o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade”. Segundo ele⁹, daí o entendimento hegeliano acerca do movimento que sempre leva à configuração do novo. Marx localiza e dá conteúdo a essa idealidade do movimento, não sem virar do avesso a dialética hegeliana da identidade. Ele reconhece a dialética como o movimento mesmo da modernidade animada pelas contradições do capital, assim também em sua lógica de realização temporal. A temporalidade que caracteriza a realização do capital não poderia, de outra forma, ser definida sem os aspectos que compõem a espiral hegeliana, com o lugar privilegiado das negações que impulsionam todo o movimento e sem as quais este não se daria. Sobre essa forma de realização, aliada à lógica da acumulação, que desenha os caracteres do desenvolvimento e mimetiza a linearidade da progressão temporal da história, esteve todo arsenal de realização da mais-valia ligado à lógica da realização cíclica do capital, com o tempo de rotação do capital investido. Esse movimento pode ser esboçado, sinteticamente, na fórmula, já bem conhecida, D - M - D', que se repõe sequencialmente num movimento crescente que está voltado para si mesmo e alavanca a cada ciclo da repetição um novo patamar da acumulação.

Sobre modernidade e história:

Esse esforço da modernidade nascente em reunir os campos da razão e do real, bem como o da teoria e da prática, culmina na perspectiva de captar ou produzir o *sentido*. Isso pode ser notado com uma certa clareza na própria figura de apreensão do movimento histórico a partir da representação em espiral desse movimento. Essa figura só tem sentido diante da tentativa de apreensão da *totalidade*, já que compreende tanto o movimento temporal de realização cíclica quanto o da progressão. Mas, aqui, é a história que é responsável pela unidade e configuração da totalidade.

Para Habermas, “a consciência histórica, expressa no conceito de ‘tempos modernos’ ou ‘novos tempos’, constitui uma perspectiva para a filosofia da história: a presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade. Também o singular coletivo ‘História’, que Hegel já utilizava naturalmente, foi cunhado no século XVIII: ‘A época moderna confere ao conjunto do passado a qualidade de uma história universal... O diagnóstico dos novos tempos e a análise das épocas passadas

⁹ Habermas, J. O *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

se correlacionam”¹⁰. É nesse momento que a possibilidade de entrever a constituição de uma totalidade se remete e se consagra no campo da história, sob a forte orientação de uma determinada filosofia da história. A universalidade dos enunciados sobre a história e dos conceitos pelos quais ela deve se dar é condição da legitimidade ou validade de suas propositivas. A compreensão sistêmica do movimento que se faz na objetivação da unidade entre a “Razão universal” e o “espírito particular” é o que confere concretude a uma universalidade em princípio abstrata: só assim a lógica permite a compreensão de uma totalidade.

Mas, é da compreensão dessa totalidade - da história como totalidade que pode ser lida inteiramente num piscar de olhos - que se impõe um elemento diacrônico ao próprio universalismo historicamente referenciado. O fim da história não é externo à elaboração dessa filosofia da história. As categorias que remetem à sucessividade como campo privilegiado dos acontecimentos, enquanto acontecimentos históricos, são abaladas na própria estrutura que se concebe na modernidade. A isso corresponde “a compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos historicamente não simultâneos”¹¹.

No entanto, é no século XX, para Lefebvre, que “a unidade do ‘bom-senso’ e da ‘razão’ vacila e desmorona”. O que surge daí, das ruínas desse grande sistema, são os fragmentos dessa totalidade, cada qual com grande propensão à autonomia e à legitimidade por meio da autocertificação. Esses “sistemas parciais de valores”, que são responsáveis pela fragmentação da vida cotidiana no mundo moderno, “tendem a se transformar em sistemas de comunicação, [que comunicam] seus próprios princípios de funcionamento, sua forma sem conteúdo”¹². Frederich Jameson liga a separação dos significantes de seus significados e o processo de autonomização das esferas da vida à abstração que corresponde a célula embrionária dessa explosão do capital financeiro, portanto do puro valor de troca que se realiza na abstração do valor de uso e do trabalho produtivo. Sabemos que geneticamente o capital financeiro não pode se estabelecer assim, desse modo, mas, segundo Jameson, o atual estágio de desenvolvimento dessa forma de capital, numa espécie de *lógica cultural do capitalismo tardio*, revela uma crise que não se contém em ser uma crise exclusiva da economia¹³. Ela é também uma crise dos referenciais históricos.

Dessa explosão da possibilidade de consagração do grande sistema restam os subsistemas, dentre os quais um ainda guarda as feições originárias de seu antecessor. Isso permite Lefebvre falar em um mundo hegeliano, ou ainda num neo-hegelianismo, em

¹⁰ Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

¹¹ Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

¹² Lefebvre, H. *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. São Paulo: Ática. 1991.

¹³ Jameson, F. *Cultura e Capital Financeiro*. In: “A Cultura do Dinheiro”. Petrópolis: Vozes. 2001

“que [se] vê no mundo moderno a realização trans-histórica do sistema hegeliano, ou seja, do saber, da história, do Estado definidos por Hegel”¹⁴.

Sobre modernidade e cotidianidade:

No momento em que começam a se efetuar esses processos de desarticulação entre os conjuntos que se pretendiam unitários e absolutos - alguns bastante sólidos, como a unidade significante-significado, para a qual eis a lingüística -, constitui-se também uma autonomização dos processos sociais.

Modernidade e cotidianidade remetem, cada qual, a um estatuto temporal distinto. A modernidade, o domínio do novo, do cumulativo e do que segue em direção ao futuro e apreende o tempo em sua forma e lógica magistrais, se depara com os elementos de uma cotidianidade fortalecida por uma certa *sociedade burocrática de consumo dirigido*. Esse confronto, que incide no enfraquecimento dos resultados da ideologia do progresso, é responsável por uma inversão dos papéis no que tange ao predomínio de uma estrutura linear do tempo sobre os elementos quase sublimados de uma cotidianidade que se liga ao repetitivo e ao cíclico - talvez, categorias que se remetam mais ao eterno e ao retorno.

Os elementos desse enfraquecimento da temporalidade linear e cumulativa que sustentam a história podem ser encontrados em diversas manifestações no início do século XX. Em *La production de l'espace*, Lefebvre localiza a perda da perspectiva na pintura e a produção atonal da música no conjunto de manifestações que representariam uma descontinuidade no fluxo temporal e produziram os elementos que apontam para uma ruptura com o campo de inteligibilidade da história. No *De l'Etat* e em *O fim da história*, o Estado e a organização burocrática da vida aparecem como os elementos mais fortes da produção de uma nova inteligibilidade que tem no espaço o campo privilegiado de sua realização.

Talvez seja este o lugar e o tempo de uma geografia que, como Max Sorre, procurou errantemente no “gênero de vida” uma totalidade não histórica. Não que hoje, assim, o gênero de vida possa se colocar como tal, além do que, também, “os antigos ‘gêneros de vida’ caem no folclore”¹⁵, mas o elemento substancial que demarca o campo de sua singularidade e de sua existência por fora dos parâmetros da modernidade, o cotidiano, se põe já como o novo campo de possibilidades de apreensão da totalidade; uma totalidade diferente da totalidade sistêmica de uma certa filosofia da história, que permanece aberta e alimenta os possíveis. O cotidiano, como o substrato da organização temporal que permitiu vislumbrar o gênero de vida, é capturado pela organização e normatização da vida na

¹⁴ Lefebvre, H. *O Fim da História*. Porto: Publicações Dom Quixote. 1971. (p. 25).

¹⁵ Lefebvre, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Moraes. 1991.

burocratização das relações sociais, e, assim, explode na cotidianidade para se transformar em categoria de análise.

História sempre remeteu à lógica da sucessividade, cabendo ao espaço, ao campo fenomênico das manifestações espaciais, o registro da simultaneidade. A oposição fundante entre esses registros, que remotamente ainda remetem ao “nascimento do espírito” ou, como algo de inspiração nietzchiana, ao vigor da ponderação, da astúcia, da racionalidade e do utilitarismo como menções à ultrajante preponderância do apolíneo, é reveladora e permite apreender uma descontinuidade no curso da história.

A carga que o espaço, enquanto campo de inteligibilidade, tem de *presente* revela, também e principalmente hoje, nas estratégias do capital financeiro, uma falta para os processos imersos em fluxos temporais lineares. No tempo linear não existe presente, este é capturado pelo fluxo que liga o passado ao futuro; nos “projetos”, maiores ou menores, que desenham as temporalidade históricas, o presente e o agora saem de cena em nome do futuro. “O espírito do tempo (*Zeitgeist*), um dos novos termos que inspiram Hegel”, para Habermas, “caracteriza o presente como uma transição que se consome na consciência da aceleração e na expectativa da heterogeneidade do futuro”¹⁶. Podemos mesmo ver no próprio Hegel como essa articulação temporal se efetua e como ela representa a perda do instante presente no fluxo temporal histórico: nesse sentido, “com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu *vir-a-ser*. Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu *ser-aí* e de seu *representar*, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente”¹⁷. Aqui, é a presença do *vir-a-ser* ou a idéia do tempo como “um tempo de nascimento e trânsito” que faz *submergir no passado* todo instante presente, que quando apreendido já não mais o é.

Mas, é nesse desatino da ordem temporal histórica que se manifestam os conteúdos da desmedida e da irracionalidade subjacentes na ética e na estética da racionalidade burocrática. As condições que o próprio desenvolvimento das forças produtivas engendraram, e que se põem já nesse processo como necessárias, revelaram o momento de uma preponderância do capital financeiro sobre o capital produtivo¹⁸. E, colado nessa passagem, a simultaneidade como registro do potencial de realização do próprio capital financeiro se revigora em detrimento do horizonte temporal sempre em progresso (da sucessividade temporal). A monumentalidade do capital financeiro hoje revela então não só

¹⁶ Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

¹⁷ Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes. 2000.

a ampliação do horizonte de crise do capital¹⁹, mas também a fragilidade da perspectiva de elevação espiritual do homem no tempo. Esse momento Lefebvre identifica na mudança do estatuto da produção para o da reprodução, que marca o atual período do modo de produção capitalista²⁰. No entanto a preocupação que conduz essa análise se atém a um momento lógico que não nos permitirá entrar nas outras texturas que determinam, aceleram e dinamizam essa passagem para uma nova inteligibilidade.

Sobre a configuração do sistema burocrático-espacial:

crise da ideologia continuista.

Todas essas manifestações representam um verdadeiro quiproquó para a filosofia e para o pensamento filosófico que sempre buscaram “o essencial” no tempo e nas aventuras do espírito na história. O que se põe em questão hoje é o espaço e a produção desse espaço. Com isso o corpóreo, a materialidade e o sensível voltam à cena, com a pretensão de terem trazido consigo o estatuto de naturalidade para uma sociedade que vive simultaneamente a *melancolia de Ulisses* e as utopias emancipatórias dos falanstérios de Fourier (que não são tão diferentes assim, senão pelo sentido em que buscam a natureza, ou a saída da história: uma no retorno a outra no progresso). De fato, esses são os novos elementos da vida urbana hoje. A ideologia consiste no fato desse transplante de categorias aparecer imediatamente associado à reposição de um estado de natureza para essa sociedade que ainda vive as contradições do capital. A reprodução das relações sociais de produção se pretende a *mimesis* da natureza; aí está contido seu teor estratégico.

O urbanismo moderno, que tende à fragmentação do espaço, ainda assim, não abandonou suas pretensões em relação a uma concepção sistêmica. Aí se constitui ou se confirma mais um aspecto da ideologia que remete à preponderância da lógica e da coerência como elementos de uma racionalidade degradada. O espaço urbano, em função disso, assume a forma dos projetos que têm na cidade o espaço “orgânico” representado pela articulação em diversos níveis dos espaços funcionalizados particulares. Por isso uma nova representação da totalidade se impõe por meio da articulação, organização e produção do espaço. Isso remete à normatização do cotidiano na medida em que a estrutura urbana deverá estimular (estipular) os fluxos, as atividades e as durações contempladas no plano.

O planejamento urbano é a fonte (ou assim se pretende) da regimentação da vida urbana. Dentre as diretrizes que fundamentam o urbanismo moderno de tendência corbusiana estão as formas e normas que se referem a cada momento do cotidiano urbano

¹⁸ Harvey, D. *Los Límites del Capitalismo y la Teoría Marxista*. México: Fondo de Cultura Económica. 1990. & Chesnais, F. *A Mundialização do Capital*. São Paulo: Xamã. 1996.

¹⁹ Harvey, D. *Los Límites del Capitalismo y la Teoría Marxista*. México: Fondo de Cultura Económica. 1990.

²⁰ Lefebvre, H. - *A Reprodução das Relações Sociais de Produção*. Porto: Publicações Escorpião. 1973.

moderno. N'A *Carta de Atenas*, Le Corbusier cria os parâmetros para o desenho e realização das obras com base nos momentos do trabalho, da habitação e moradia, da circulação e do lazer. Assim, nada escapa ao urbanista moderno que quer planejar a cidade, muito menos ao Estado que, via de regra, é seu patrocinador oficial e cliente principal. Por essas e outras razões o urbanismo e o planejamento urbano modernos contam com uma peculiaridade: ele não é mais simplesmente o planejamento de uma ordem futura que espera ou prevê as condições para vigorar. Ele é, agora, dado as condições de ascensão de uma ordem hegemônica do Estado e da burocracia moderna, o planejamento da realidade mais imediata que se pretende eterna. Assim, o planejamento restitui a racionalidade da qual é tributária. A lógica, a coerência, e o encadeamento sem fissuras é o que pretende implantar o Estado como o conjunto promissor de suas condições que almejam assim a eternidade como estatuto temporal que determina sua existência.

Desse modo, o planejamento se põe como a mediação entre o poder e a normatização do cotidiano, que é seu objetivo final. A fixação da cotidianidade determina o estatuto da reprodução, que é fundamental para o estabelecimento de uma ordem burocrática da sociedade, e assegura, por isso, as condições da permanência do poder e da racionalidade instituídos.

Nesse sentido, é a análise do cotidiano que nos revela a maneira pela qual se dá a reposição de uma temporalidade cíclica para a sociedade, bem como os conteúdos que sustentam e se vinculam a essa temporalidade. O domínio desse cotidiano, manifesto na *reprodução* (das relações sociais) como o campo que determina o estatuto primordial dessa sociedade, é alcançado sob a égide do planejamento estatista do espaço urbano. Brasília se põe, aqui, como um dos maiores exemplos desse processo e *locus* de sua realização. Ela representa integralmente esse esforço, em grau bastante elevado; tenta se constituir em *sistema* urbano.

A prioridade dos conteúdos filtrados (pelo Estado e pelo capital financeiro) da simultaneidade e a cotidianidade definem esse novo campo de inteligibilidade e, a partir disso, o novo estatuto (espacial) da sociedade (urbana). O planejamento urbano é o veículo da realização dessa estratégia.

Sobre a racionalidade do urbanismo moderno:

crítica aos desdobramentos de uma filosofia da história.

As cidades medievais concentravam as riquezas e os grupos mais abastados investiam improdutivamente nelas grande parte desse montante. Assim se produzia o caráter imobiliário (imóvel) dos investimentos que se efetuavam na e pela própria cidade. No entanto, "o capitalismo comercial e bancário já tornou *móvel* a riqueza e já constituiu

circuitos de troca, redes que permitem as transferências de dinheiro. Quando a industrialização vai começar, com a preeminência da burguesia específica (os ‘empresários’), a riqueza já deixou de ser principalmente imobiliária... Segue-se que a ‘sociedade’ no seu conjunto(...), tende a se constituir em *rede de cidades*... Esse sistema urbano não chegou a se instalar. O que se levanta sobre essa base é o Estado, o poder centralizado. Causa e efeito dessa centralização particular, a centralização do poder, uma cidade predomina sobre as outras: a capital”²¹.

Mas, roídos pelas redes de cidades que se estabelecem em função da mobilidade da riqueza e da divisão territorial do trabalho, os núcleos urbanos não desaparecem completamente. Eles deixam vestígios substanciais e suficientes para que a atividade arquitetônica e urbanística os reestruem, recontestualizem e os subvertam em nome da burocracia de Estado e do capital financeiro. Assim, os antigos centros, tornam-se centros de consumo e, mais adiante, *centro de decisões*. Desse modo, “tenta-se restituir a centralidade”, que, quase perdida, traria problemas para a planificação da produção e do consumo.

“Ao mesmo tempo”, escreve Lefebvre n’*O direito à cidade*, “este período traz uma nova *racionalidade*, diferente da racionalidade elaborada pelos filósofos desde a Grécia... No século XIX, e sobretudo no século XX, toma forma a racionalidade organizadora, operacional nos diversos degraus da realidade social. Provém essa racionalidade da empresa e da gestão das unidades de produção? Nasce ao nível do Estado e da planificação? O importante é que seja uma *razão analítica* levada às suas últimas consequências”. No entanto, continua, “o racionalismo que pretende tirar de suas próprias análises a sua finalidade perseguida por essas análises é, ele mesmo, uma *ideologia*. A noção de sistema cobre a noção de estratégia. À análise crítica, o sistema revela ser uma estratégia, desvenda-se como decisão (finalidade decidida)”²².

A noção de sistema permanece intimamente ligada a figura do Estado, não é à-toa que em Hegel o sistema se fecha justamente no próprio Estado e na “sociedade civil”. Mas, também, não é difícil notar que a idéia de sistema se localizou, hoje, depois da crise dos referenciais históricos - e do problema que os conteúdos dessa mobilidade temporal traria para essa modernidade teleológica -, no espaço, como possibilidade expressa na articulação, organização e produção desse espaço. O urbanismo conta com dois aspectos inseparáveis: o mental e o social. Assim, mentalmente, ele implica uma teoria da racionalidade e da organização, cuja formulação pode ser datada por volta de 1910. “Socialmente, é então a noção de espaço que passa para o primeiro plano, relegando para a penumbra o tempo e o devenir. O urbanismo como ideologia formula todos os problemas da

²¹ Lefebvre, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Moraes. 1991.

²² Lefebvre, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Moraes. 1991.

sociedade em questões de espaço e transpõe para termos espaciais tudo que provém da história”²³. Efetua-se, aqui, o elo mais sólido entre esses termos, Estado e espaço se ligam no interior da lógica e da estratégia do próprio Estado com a mediação do urbanismo e da arquitetura. A geopolítica revela essa ligação, e Brasília, a capital nacional, dá materialidade a todo esse processo em potência elevada.

A lógica do Estado, que se liga, então, com facilidade, aos conteúdos atribuídos ao espaço, incide diretamente na produção desse espaço. Sua vocação à eternidade, que ultrapassa o registro da história, encontra no espaço organizado o elemento mais forte da reprodução.

Brasília é o produto de uma racionalidade que se delinea a partir do reconhecimento da monumentalidade da burocracia estatal e das condições peremptórias para a realização do capital financeiro. Seus traçados, que respeitam minuciosamente os enunciados d’A *carta de Atenas*, funcionaliza, estratifica, homogeneiza e fragmenta os espaços que mimetizam momentos do que foi a vida urbana. O planejamento do Estado em Brasília colhe, como resultado de sua própria lógica de funcionamento, a normatização do cotidiano: com a regimentação do tempo, da freqüência dos lugares, das permanências, dos fluxos e dos encontros. Instaurada a cotidianidade através da produção e normatização do espaço, esse é o resultado que reafirma o estatuto burocrático de funcionamento do Estado e da *sociedade burocrática de consumo dirigido*. A realização do capital financeiro (imobiliário ou não) determina os fluxos econômicos que regimentam a vida social em Brasília. Hoje Brasília é uma centralidade burocrática que pulsa pela *reprodução das relações sociais de produção*; tudo isso ancorado nos processos de *re-produção do espaço urbano* e de uma lógica espacial da reprodução.

REFERÊNCIAS

- Chesnais, F. *A Mundialização do Capital*. São Paulo: Xamã. 1996.
- Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.
- Harvey, D. *Los Límites del Capitalismo y la Teoría Marxista*. México: Fondo de Cultura Económica. 1990.
- Harvey, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola. 1994.
- Hegel, G.W.F. *A Razão na História: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70. 1995.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes. 2000.
- Jameson, F. *Cultura e Capital Financeiro*. In: “A Cultura do Dinheiro”. Petrópolis: Vozes. 2001
- Koselleck, R. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ. 1999.
- Lefebvre, H. *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. São Paulo: Ática. 1991.
- Lefebvre, H. *O Fim da História*. Porto: Publicações Dom Quixote. 1971.
- Lefebvre, H. - *A Reprodução das Relações Sociais de Produção*. Porto: Publicações Escorpião. 1973.

²³ Lefebvre, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Moraes. 1991.

Lefebvre, H. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Moraes. 1991.

Mészáros, István. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial & Editora da UNICAMP. 2002.

Soja, E.W. *Geografias Pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.