

ESPAÇO E DEBATES n.º 27, 1989.

Urbanismo e utopia: aproximações

Marcelo Penteado Coelho

Na primeira parte deste trabalho procura-se, seguindo a análise de alguns exemplares característicos da literatura utópica, como as obras de Thomas Morus ou Campanella, identificar na proposta de uma permeabilidade as soluções racionais e técnicas para problemas específicos a tese fundamental desse gênero literário. Na segunda parte, mostra-se que o esforço de convencimento, a constante exteriorização dos princípios e das idéias que é sintomático do estilo dos utopistas, encontra uma tradução visual, sob a forma de monumentos e de adornos, na própria sociedade que é descrita. Os cidadãos de uma comunidade utópica são, de certo modo, seus leitores, submetidos a uma permanente atividade pedagógica. A realidade social é discursivizada. O plano urbanístico imaginado pelos utopistas visa a simbolizar, de forma concreta, o princípio oculto dessa permeabilidade frente ao racional. A terceira parte trata das ambigüidades inerentes à passagem do urbanismo imaginado pelos utopistas às utopias imaginadas pelos urbanistas; o princípio geral inerente ao projeto utópico se perde em projetos que, na sua maioria, são apenas sua aplicação a um ponto, a um problema específico da sociedade; de símbolo de uma utopia, passa-se a ter o sintoma de uma nova técnica.

É comum que uma obra utópica altere com rapidez o estado de ânimo de quem empreende sua leitura. A simpatia que despertam tantas perspectivas sorridentes e intenções ardorosas não precisa de muito para desvanecer-se diante do quadro de uma sociedade rigidamen-

te regulada, enfática em suas prescrições, grave em seus propósitos, circunscrita em seus horizontes. É impossível, intolerável viver na utopia, apenas suportável conhecê-la; esta constatação motiva grande parte da análise que lhe dedicam autores como Ruyer ou Cioranescu:

(...) respirar-se na sociedade utópica uma atmosfera extremamente monótona. Tanto a vida social como a existência pessoal parecem estar entregues a uma espécie de tédio virtuoso e solene, que se assemelha bastante à felicidade dos mortos. A impressão de conjunto é a de um enorme convento. Não há lágrimas, que careceriam de motivo; mas o riso lampouco foi previsto (...)(Cioranescu, *L'Avenir du Passé*, p. 31-32).

Ruyer, por sua vez, exaspera-se diante da "atmosfera irrespirável das utopias" - este item finaliza um longo e eloqüente requisiatório, que se intitula "As Taras Profundas da Utopia Social".

Nas "Questões Sobre a Ótima República", que suplementam *A Cidade do Sol*, Campanella prevê tal gênero de objeções. Que a música seja permitida somente às mulheres, que durante as refeições nenhum rumor seja tolerado, que a hora do ato sexual seja estipulada por astrólogo de plantão, nada disso é excessivo, pois

a nós, habituados ao mal, é que parece duro esse gênero de vida, como aos jogadores e aos discólos a vida dos bons cidadãos e a estes vida dos monges. Mas experimentai, e vereis que os religiosos nunca se revoltam pela severidade da disciplina, e, quando isso acontece, é pelo comércio dos laicos,

pela ambição das honras e o amor da propriedade, ou pela libidinagem. Mas, em nossa república, foram previstas e evitadas todas essas coisas (p. 280-281).

Entretanto, este argumento suscita maiores problemas do que os que tenta resolver. Pois o que justifica a severidade da disciplina monacal, até segunda ordem, é precisamente a ameaça constante do "comércio com os laicos, da ambição das honras" etc.; e por estarem sujeitos aos apelos do mal que os monges precisam de controles que os impeçam de delinquir. Já os habitantes da Cidade do Sol não teriam de estar sob tão perigosas influências, se se tomar por verdadeiro o pressuposto de que suas aptidões naturais são respeitadas, de que a educação e o exemplo dos mais velhos só podem predispor-los ao bem, de que a conjunção favorável dos astros em seu nascimento haveria de poupar-lhes insatisfações e ressentimentos - mas aí não mais estaríamos tratando de disciplina. Campanella não prefigura os efeitos benéficos que os métodos de eugenia trarão às sucessivas gerações; não está seguro de que, sendo a propriedade comum, prevaleça o amor à pátria sobre o interesse individual, nem de que as pessoas não se furtem a cumprir tarefas que lhes foram atribuídas segundo o critério das que melhor se adaptam às disposições de cada um. Ao contrário, providencia para que cada oficina seja presidida por "um velho e uma velha que, de comum acordo, dão ordens aos ministrantes, podendo castigar ou ordenar que se castiguem os negligentes, os refratários, os desobedientes" (p. 253).

Essa sobrecarga de garantias para o funcionamento da sociedade não está presente apenas em Campanella. Cioranescu observa que, no *Looking Backward 2000-1887*, de Bellamy, "ninguém foge do trabalho; até os loucos e os doentes fazem tudo o que podem para ocupar um posto nesse front da nação. Não se vê então por que uma sociedade que atingiu tão alto grau de perfeição experimente ainda a necessidade de usar de coerção, de suprimir da sociedade dos homens aquele que não percebe a honra que lhe é conferida ao ser-lha dado tra-

balho, e de inventar para os bons trabalhadores recompensas e promoções que num bom regime burguês poderiam igualmente ser considerados instrumentos de corrupção" (p. 214).

H.G. Wells descreve, em *A modern utopia*, uma sociedade governada por "samurais". Mas, nota Elizabeth Hansolt,

o samurai representa os traços de personalidade necessários para instituir a utopia. Na utopia, eles não têm nenhuma outra atividade real senão a de manipular o sistema social, cuja construção era seu principal propósito no passado (...) os traços que Wells valoriza são importantes para os homens que têm de construir sua utopia, mas no âmbito da utopia eles deixam de ter o mesmo valor. (*Perfection and progress*, p. 100)

A sociedade utópica parece, assim, considerar diferentes tipos de indivíduos, os que sempre viveram nela e os que a ela precisam adaptar-se; ou, se quisermos, é a sociedade perfeita, que se situa simultaneamente no apogeu de seu funcionamento e no momento intermediário ao de sua fundação; para que a construção do utopista seja invulnerável a qualquer dúvida de ordem prática, para que se mostre a eficiência de seu mecanismo, a confiança na sociedade imaginada é em parte desfeita; o estado ideal a ser atingido é de certo modo relutado por seu criador, que busca fazer coincidir a excelência que há no fim preconizado com a sabedoria dos elementos que o trarão à luz. O objetivo final aparece enfraquecido, incapaz de por si só, pouco a pouco, impor-se à sociedade; os expedientes que o garantiam passam a reverter-se, por sua vez, da aura de fins e imbuir-se de uma preeminência que originariamente não lhes estava reservada.

Deve ser melhor entendida, pois, a opinião de Ruyer, quanto aos utopistas deixarem-se levar por uma "técnica simplista de realização":

o utopista tem tendência a manter-se na contemplação do objetivo. Chega mesmo a manter-se na contemplação do ideal,

* Edward Bellamy (1850-1898), escritor norte-americano, publicou sua utopia "Looking Backward 2000-1887" em 1888. Propõe uma sociedade organizada em "exércitos do trabalho", capaz de garantir a igualdade econômica entre seus membros.

* H. G. Wells (1866-1946) é conhecido por obras de ficção científica, como "A Máquina do Tempo" (1895), de historiografia e crítica social. Inicialmente adepto do socialismo fabiano, inclinou-se com o passar do tempo para uma visão autônoma da organização social. "A Modern Utopia", de 1905, mostra uma sociedade dividida em quatro classes, segundo o grau de talento e a criatividade de cada indivíduo.

não delineado num objetivo bem definido. Tem a tendência de crer que olhando atentamente o ideal, ele fará, de sua realização, um simples problema de cópia, de decalque (...). É preciso que o homem encontre o meio, ao passar de um estádio social A a um estádio social B, de assegurar sua vida em todos os estádios sociais intermediários. Já o utopista se limita a preconizar o estádio B (p. 60-62).

Na verdade, não há na utopia um "estádio B" em toda sua pureza.¹ O objetivo visado pelo utopista, aquele pelo qual sua convicção responde, é outro, não cabe no retrato da sociedade imaginária, transcende os elementos que nos são oferecidos em sua descrição. A obra utópica aponta para um ideal; pretende exprimi-lo, mais do que delinear-lo em suas feições, depurando-o de ambigüidades.²

Para expor no que consiste essa "utopia oculta sob a utopia", será interessante partir de outro problema que a citação de Ruyer nos sugere. Há, como dissemos, uma interferência, uma mútua descaracterização entre os fins a serem alcançados e os meios que os favorecem. Trata-se, aqui, de fins bastante amplos, de propostas de longo alcance como a abolição da propriedade privada, a eugenia, o recurso à astrologia: medidas que, se adotadas, teriam por conseqüência, como dissemos, o colapso dos expedientes coercitivos que o utopista, paradoxalmente, mantém vigentes. Mas, ao lado desses grandes temas, pululam em toda utopia pequenas sugestões que pedem para ser adotadas sem mais delongas. Os habitantes da Cidade do Sol "no verão, alimentam-se de frutas, porque são úmidas, suculentas e frias, em defesa da seca e do calor da estação (...) curam a fístula com banhos mornos, com laticínios, com a amenidade das habitações campestres, com moderado e agradável exercício" (p. 264-265). Thomas Morus recomenda "um processo surpreendente de obter grande quantidade de frangos, impedindo as galinhas de chocarem os ovos, mantendo-os a uma temperatura elevada e igual, chocando-os artificialmente" (*Utopia*, p. 64). As casas da Utopia têm suas janelas protegidas contra o vento

por meio de vidraças, sendo o vidro muito utilizado em toda a ilha, ou então com um tecido de linho muito fino, embebido em azeite ou âmbar, que protege do vento deixando entrar a luz do dia (p. 67-68).

Seria injusto, sem dúvida, exigir que o utopista proponha, para que estes objetivos sejam alcançados, outros procedimentos senão os que Ruyer, com visível insatisfação, chama de "cópia ou decalque". Qualquer indivíduo pode decidir-se a adotá-los, imitando os cidadãos da utopia, sem passar por nenhum hipotético "estádio intermediário". Mas Ruyer sabe que, na verdade, isto não contentaria o utopista; o ideal de uma sociedade em que tais idéias fossem correntes estaria ainda longínquo. Não o tolheria apenas a falta de unanimidade; não apenas seria incerto que todos os leitores se convencessem das sugestões apresentadas, mas também seria preciso que todas elas fossem aceitas para que a utopia fosse atingida.

Atrevemo-nos a dizer, entretanto, que mesmo assim, mesmo no caso de desprezarmos as dificuldades na "cronologia da realização" que apontávamos acima, mesmo se considerarmos o caso de um soberano capaz de seguir à risca todas as recomendações de Campanella ou de Morus, impondo-as com um passe de mágica, sem que sua manutenção fosse ameaçada, ainda assim projeto utópico seria insuficiente; ainda aqui o "estádio B" não se presta a uma simples cópia. De um lado, porque há, não só detalhes e problemas que o utopista não aborda, como também, e trata-se de pormenor significativo, há características simplesmente tematizadas, sobre as quais o utopista não dá nenhuma indicação, contentando-se em dizer que são boas. Assim, os solares de Campanella "possuem o segredo de uma infinidade de estratagemas" para batalhas em terra e no mar (p. 264). Morus diz do vestuário dos utopianos que é "cômodo, agradável, elegante, facilitando os movimentos do corpo, adequado para todas as estações" (p. 70). A *Icaria* de Cabet não nos desvenda todas suas inovações: "Não só a lama, varrida com instrumentos engenhosos e cômodos, desaparece levada para os mesmos canais pelas águas das

fontes, mas todos os meios que puderdes conceber são empregados para que se forme o mínimo possível de lama e poeira" (ap. Choay, *O urbanismo*, p. 90). De outro lado, não está explicado o motivo pelo qual tantos acertos coexistem no mesmo ambiente; porque tudo na Cidade do Sol é, presume-se, o melhor possível, é forçoso que suas embarcações, remédios e vestimentas também o sejam, sem que nada apresente o famoso "objetivo final" como outra coisa além de uma improvável combinatória de boas idéias e felicidades localizadas.

Na verdade, o que pretendemos sugerir é que para além das insuficiências da imaginação de seu idealizador ou da desatenção com respeito a um ou outro aspecto da realidade, a sociedade utópica não é a sociedade onde determinado regime alimentar, considerado bom, em que determinado sistema de governo tido por ideal, combinam-se e florescem; é, isto sim, a idéia de uma sociedade em que só pode vigor o que é recomendável, bom e útil. O fato de seus habitantes curarem a fístula com banhos mornos não faz a utopia melhor ou mais inatingível; a sociedade utópica é melhor porque até a isto, e a qualquer outra idéia boa que se possa ter, não se opuseram restrições; foram aceitas. Nenhuma consideração quanto ao regime alimentar, que não a de seu valor nutritivo, quanto ao sistema penal, que não sua justiça, quanto à moradia, que não seu conforto, é levada em conta para decidir de sua presença na utopia; lá, não há usos e costumes justificados pela tradição,³ não há esferas da vida social que tenham ficado imunes a um julgamento sobre a racionalidade das atividades que abarcam. Nada mais contrário ao utopista do que o procedimento daqueles que, segundo Morus,

entrincheiram-se no lugar-comum: "os nossos pais e antepassados já assim procederam, e queira Deus que possamos igualá-los em sabedoria". E sentam-se novamente, como se tivessem sagazmente encerrado a questão e com esta resposta fechado a boca dos outros.

Fazem-no como quem pensa que seria um perigo enorme se alguém se considerasse mais sagaz que os seus antepassados, em qualquer assunto. No entanto, deixam por executar os seus melhores e mais justos decretos. Porém, se em algum caso for possível tomar providência mais justa que a dos ditos antepassados, apressar-se-ão a encontrar-lhe defeitos sem conta (p.25).

Exatamente porque cada uma dessas esferas de consideração, o regime alimentar, a religião, a moradia, a vida econômica, é julgada independentemente das outras, tem-se a impressão de uma falta de organicidade na utopia: nada parece garantir sua unidade, senão o arbítrio imaginoso de um autor que justapõe mecanicamente as melhores disposições sobre cada assunto, construindo uma sociedade que não teria "vida própria", isto é, condições de, por si só, fruir das conseqüências benéficas que uma ou outra proposta de longo alcance, ao disseminar-se pela sociedade, acarretaria.

As tentativas de explicar a utopia como "experiência mental", hipótese de como a sociedade seria se uma ou outra característica inusitada predominasse, a partir da qual se deduziriam tais e tais conseqüências para o conjunto, caem forçosamente na denúncia de que o utopista é falto de acuidade sociológica; teria sido vítima, nas palavras de Ruyer, da concepção da sociedade como um quebra-cabeças ("há para o utopista uma e somente uma solução, que, uma vez encontrada, faz desaparecer em todo lugar e simultaneamente todas as dificuldades", p. 68); da confusão entre os diferentes tipos de coletividade que as diferentes ordens de valor tendem a formar (p. 104); da confusão das ordens de grandeza (aplicar à vida de um país princípios que só podem servir a uma família ou grupo social restrito, p. 107-108); do institucionalismo, que faz da instituição uma causa e não um efeito (p. 79) etc. Caem também na impossibilidade de explicar, senão pelos caprichos e idiossincrasias do utopista, tantas quantas forem as características que não se possam deduzir da hipótese principal que elegeram.

Importa pouco que Hittodeu, por exemplo, tenha-se dado ao trabalho de retratar a ilha de Utopia com o simples propósito de fortalecer sua tese contrária à propriedade privada; ao fazê-lo, não a levou às últimas conseqüências, nem depurou seu quadro de todas as demais características que lhe são indiferentes; não parece preconizar apenas esta medida, mas sim imaginar uma sociedade que, se fosse sábia para adotá-la em função dos benefícios que ela pode trazer no campo da organização econômica, seria também sábia o bastante para introduzir uma série de outros melhoramentos técnicos que evitariam os possíveis malefícios da proposta.

Não há nenhuma recomendação prática, nenhuma sugestão substantiva comum a todas

* Thomas Morus (1478-1535) inaugurou o gênero com sua *Utopia* publicada em latim em 1516.

** Etienne Cabet (1788-1856), foi discípulo do socialista inglês Robert Owen. Publicou "*Voyage en Icarie*" em 1840; tentou levar suas teorias à prática, estabelecendo uma comunidade nos Estados Unidos.

as utopias; mas todas são apologia de um governo que não é tanto justo ou caridoso como é sábio, ou é mesmo um governo de sábios: do Hoh de Campanella ao samurai de Wells, passando por Bacon e Saint-Simon, não há mandatário, por eleito que seja, que deixe de ser um homem de ciência.

Se há alguma hipótese a nortear a construção da utopia, esta é apenas a de como seria uma sociedade se a procura racional do bem-estar coletivo não fosse ceceada de modo algum, correspondendo a cada problema levantado e reconhecido como tal uma solução de consenso. Há simultaneamente uma enumeração de tudo o que deveria ser pensado, uma geografia das necessidades humanas, como uma série de soluções independentes para cada uma delas. A utopia assemelha-se com frequência a um questionário, que tem como efeito conceder imediatamente a certeza de que os problemas vividos por um interlocutor são considerados relevantes por todos. A Abadia de Thélème, "onde o "faça o que quiser" se traduz, como observa Cioranescu (p. 125) num ato de imitação coletiva - um dizia "bebamos" e todos bebiam - é bem a utopia do reconhecimento de certos problemas e necessidades como comuns - e a partir daí o debate racional de como resolvê-los só teria, para não se efetuar, os obstáculos do despotismo e do preconceito. O que importa resguardar com isso, por maior que seja o sacrifício do realismo da descrição, da consideração dos possíveis desdobramentos no tempo que tal ou qual medida ensejaria, é exatamente o que podemos chamar de *inconsequência das decisões*; qualquer transformação na sociedade, qualquer inovação deve ser discutida por si só; não há ironias, não há efeitos contraditórios para o que se preconizou (Ruyer vê também nisto um defeito - cf. p.86-95), nem influências ou determinações sobre o resto do conjunto social, pois não há esse conjunto social. A abolição da propriedade privada e a comunidade das mulheres, na Cidade do Sol, favorecem a felicidade geral; o uso da astrologia também; nenhum torna o outro supérfluo, não há interseção possível. A única coisa que nos permite dizer que estejam presentes na mesma sociedade - seria melhor dizer: no mesmo lugar... - é que essas características são desejáveis por si; não por estarem coerentes com uma teoria filosófica determinada é que foram adotadas,

mas sim porque na utopia confluem, sem interagir, um sem-número de pequenas idéias e grandes aspirações.⁴

A confirmar-se a interpretação acima, também o caráter estático de que são acusadas as utopias, principalmente as que Hansot denomina utopias "clássicas" (anteriores ao século XVIII), deve ser melhor entendido. Sem dúvida, partíamos exatamente da constatação de uma dupla temporalidade da construção utópica; instituições cujos bons efeitos já frutificavam coexistiam com regulamentos que tinham como pressuposto sua incipiência. Mas isto não é suficiente para que concordemos com Ruyer, quando diz que as utopias excluem o progresso (p. 70-75). Na verdade, é por apresentarem respostas, soluções para tipos diversos de problemas, que parecem excluir a transformação. Evidentemente, uma solução que seu proponente julga adequada, por este ou aquele motivo, parecer-lhe-á definitiva; não terá por que suscitar desdobramentos suplementares. Mas se o princípio da sociedade utópica é sua permeabilidade a soluções racionais, nada impede que acolha posteriores desenvolvimentos da ciência, do espírito prático ou da doutrina; simplesmente ocorre que, para o utopista, seu quadro não pode ir além do ponto a que ele próprio chegou, ponto tanto mais terminal quanto maior ênfase der ao conteúdo das conclusões que quer expor ao leitor. Com efeito, de que serviriam os laboriosos estudos dos sacerdotes da Nova Atlântida, a tolerância dos dignitários de Amaurota, a sapiência dos solares se se acreditasse que nada deve ser mudado, se as características da utopia, para as quais há tão boas razões, fossem apenas hábitos arraigados na população? Nada mais natural do que ver os utopianos receptivos ao cristianismo (Morus, p. 125), interessados nos livros de Platão que lhes traz Hittodeu (p. 101-103), prontos a aprender a técnica de impressão que este lhes sugere (p. 104)⁵, capazes de evoluir das "casas baixas, construídas com os bocados de madeira que conseguiram arranjar" para as casas "belas e elegantes, construídas por um processo interessante, com três andares" (p. 67). Trata-se apenas de progressos localizados, é certo; mas isto se dá por definição, já que o que se faz é justapor soluções para problemas diversos, não elucubrar sobre os seus efeitos mútuos. É exatamente disto que

deriva a confusão temporal que notávamos: uma vez que tudo é percebido como problema, são aventadas soluções tanto para o que seria a melhor maneira de extirpar as causas do crime como para o que seria o melhor sistema penal, tanto para reprimir o egoísmo como para torná-lo inconcebível. Não é só nas utopias modernas, como quer Hansot, que a preocupação com problemas imediatos, iminentes à sociedade em que o utopista vive, faz com que as soluções propostas sejam pouco imagináveis na sociedade ideal em que, exatamente, permanecem funcionando; o paradoxo é comum a toda utopia, à medida que sincroniza propostas que se referem a ordens distintas de considerações.

Podemos, apesar de escasso contato com as fontes, tentar esclarecer transformações posteriores do ideal utópico. Se cada vez mais as utopias são concebidas como sociedades do futuro, seguindo-se assim o exemplo que Mercier, em 1770, dera com seu *L'An 2440*, isto não se deve ao domínio pouco a pouco alcançado pela idéia de progresso, que simplesmente teria feito das utopias um dentre outros objetos de sua eleição, como parece pensar Cioranescu, mas sim pelo fato de que os obstáculos à inovação, à permeabilidade frente a soluções racionais para as carências da sociedade, parecem menos rígidos, menos concentrados na figura de um monarca que devesse dar seu aval a tudo o que fosse proposto; na realidade histórica concreta efetuava-se essa dissociação dos critérios de julgamento que a utopia propugnava. Não é essencial, para o utopista do século XVIII em diante, apresentar um governo tolerante e uma religião pouco dogmática, nem como longínquo o país que fosse favorável a métodos de cultivo mais racionais ou habitações mais adequadas; a disposição a aceitar boas idéias ou a discutí-las é tida como já existente; o que não foi feito até agora será feito, com certeza, no futuro, desde que se mantenham as disposições atuais. Já a *Nova Atlântida* de Bacon limita-se a dar carta branca à evolução da ciência, utopizando apenas a forma institucional que mais a estimulasse, a de uma academia de cientistas com grande especialização de funções. Escrita em 1623, a utopia de Bacon não precisou esperar mais de vinte anos para que fosse fundada em Londres a ancestral da Royal Society (cf. Cioranescu, p. 149). A utopia perde, des-

de então, sua transcendência, não porque esta seja como pensa Hansot, um padrão de julgamento ético, mas porque a hipótese transcendental que formulava, a de uma sociedade sem travas à livre discussão das medidas a adotar em prol do bem-estar humano, já estava para o utopista, assegurada. A consequência disto é que, conforme o paradoxo notado por Cioranescu (p. 196), quanto mais a utopia se volta para o futuro, mais conservadora se torna, pois vê nas condições sociais vigentes o arcabouço institucional que permitiria o triunfo das idéias que sugere. Quanto mais se tem como certa a boa-vontade de cidadãos e governantes, menos parece necessário, aliás, mostrar que em *todos* os assuntos predomina uma visão acertada ou uma técnica eficiente: em mais de um ponto, na verdade, a utopia baconiana foi realizada. Queremos dizer com isto que a divisão do trabalho intelectual por ele imaginada fez com que surgissem cada vez mais utopias destinadas a propagandear uma única proposta, tanto porque não há mais intelectuais capazes de ter opiniões inovadoras sobre todos os campos da vida humana, como também porque os obstáculos à felicidade geral são menos uma questão de mentalidade. É essa a diferença que separa Rousseau do Abbé de St. Pierre: "Era sua política, diz Rousseau, procurar sempre um pequeno remédio a cada mal particular, em vez de remontar a sua origem comum e de ver que só se poderia curá-los todos de uma só vez" (ap. Baczkó, *Lumières de l'Utopie*, p. 176).

A estrutura da utopia mantém-se, contudo, inalterada no principal. Não se constrói uma sociedade alternativa, não há um "estádio B" contrastado ao "estádio A" de iniquidade e barbárie; o que interessa é delimitar o espaço em que seus argumentos sejam ouvidos, seja porque a ênfase cai nas condições institucionais da existência desse espaço, por mais variado que seja o que diante destas é proposto, seja porque estas são pressupostas, e interessa mostrar uma proposta específica que resumiria ou imprimiria sua marca aos demais detalhes da vida social, tornando redundante o acúmulo de várias propostas isoladas. Mesmo neste caso, que corresponderia ao que Hansot chama de ideal "impregnante" *pervasive* das utopias modernas, não estamos distantes do quadro da utopia "clássica", pois o que se tem aqui, a

⁴ Francis Bacon (1561-1626), filósofo da ciência inglês, descreve nesse livro as maravilhas de uma sociedade que assiste a um pleno desenvolvimento tecnológico.

⁵ Comunidade imaginada por Rabelais (1494-1553).

crer na própria descrição da autora, não é uma sociedade baseada nas conseqüências que uma determinada proposta, se adotada, teria sobre um organismo social dela independente, mas sim a repetição da mesma proposta para diferentes âmbitos da vida social. Por exemplo, a atividade artística na utopia de Bellamy

é pouco mais do que a descrição de seu ideal social, igualdade econômica, sob outro nome. Bellamy descreve a maneira pela qual os artistas ganham seu sustento na utopia. Como ele não descreve nenhum outro critério independente pelo qual avaliar os resultados das atividades dos artistas, o mérito do trabalho artístico é medido (quase por exclusão) pela habilidade dos artistas em sustentarem-se a si mesmos (p. 15).

Há, portanto, uma redução ou "monopolização" da proposta utópica; mas a utopia continua a ser, não uma "sociedade alternativa", mas o pretexto para a discussão de alternativas definidas pelo que em si possam valer ou não, sem nenhuma projeção concreta.

Resulta disto que na utopia o processo de convencimento é mais importante que a concretização das medidas que se advogam. Os cidadãos não se cansam de ouvi-las defendidas pelos sacerdotes e governantes; se simplesmente agissem do modo a respeitá-las, o princípio fundamental que as justifica estaria sendo transgredido, pois importa, antes de tudo, assegurar a consciência de que se está agindo da melhor maneira possível; importa saber porque as coisas são assim e não de outro modo.

Os habitantes da Cidade do Sol, durante algum tempo,

não queriam matar os animais, parecendo-lhes isso uma ação bárbara, mas, ao considerarem que também é crueldade extinguir plantas que gozam de sentido e da vida própria, para não morrerem de fome, concluíram que as coisas ignóbeis foram criadas para beneficiar as mais nobres (Campanella, p. 264).

A tudo que é feito na utopia é preciso dar uma razão. Nada mais familiar ao leitor do que longas argumentações para justificar esta ou aquela propriedade descrita; parece-nos importante insistir sobre este ponto, pois o artifício literário que consiste em fazê-la ser exposta por um viajante-filóso-

fo, que a tenha visitado, tem como conseqüência a dissociação entre a "realidade" vista pelo viajante e os argumentos com os quais a explica a seu público. Mas o que não pode passar despercebido é que o expositor não criou esses argumentos; nem mesmo, como no caso acima, precisou com suas perguntas suscitar-los: são conclusões a que os utopianos explicitamente chegaram. Tanto quanto para o forasteiro, a cada um deles são invocados os mesmos princípios, desenvolvidos ps mesmos raciocínios, oferecidos os mesmos temas de reflexão. Não podem deixar de discutir, apesar das conclusões a que chegaram terem-se revelado irretorquíveis: "dissertam acerca da virtude e do prazer. Mas a primeira e principal questão é saber em que consiste a felicidade do homem. Mas neste ponto quase todos se inclinam para o prazer, em que pensam consistir, senão toda, pelo menos a maior parte da felicidade" (*Utopia*, p. 90); a apresentação de suas idéias estende-se, sem percalços, por algumas páginas, e o que era tema de polêmica é arrematado inapelavelmente: "Tal é a teoria dos utopianos acerca da virtude e do prazer" (p. 100). Dar muitos exemplos seria ocioso; pode-se reconhecer aqui o tom inconfundível da obra utópica. A freqüência de palavras como "consideraram", "julgam", "asseveram", referidas aos utopianos, não nos deixa enganar: estão conscientes de que sua organização é superior, e podem convencer-nos disto, como convenceram o visitante, como se convenceram a si mesmos.

Ocorre então uma dificuldade decisiva para a concretização da construção utópica: quanto mais ao pé da letra, a consideremos, quanto mais ingenuamente a ela nos prendermos, menos será possível que venha à luz; não pode ser apresentada, se não for constantemente exposta às dúvidas de um visitante ou ao incivismo de habitantes mais renitentes; sem isto, como garantir que o que era fruto de opção racional não tenha degenerado em hábito? Mais radicalmente, podemos dizer que a sociedade utópica só existe para ser apresentada, para vir à luz, já que a única coisa que distingue é o fato de nela "viver-se" a argumentação, não se esgotar jamais a justificação das práticas sociais vigentes. Falar em "práticas sociais" é até mesmo um exagero, pois o que delas ressalta é antes de tudo sua exteriorização, sua representação, não a transparência de seu exercício imediato e inquestionado. Na utopia tudo é exposto em mais de um sentido do termo: explicam-se princípios; princípios são apresentados aos cidadãos - que em vez de agir, cultuam-

nos, contemplam-nos. Não será por excessiva atração pelo paradoxo que poderemos concluir dizendo que o cidadão da utopia é, na verdade, quem a está lendo, porque é este quem a contempla, quem a vê desdobrar-se em argumentos e dispositivos pedagógicos, constituindo, através de suas proposições e raciocínios, os cidadãos dispostos à discussão. Segue-se que, ao nos apresentar a utopia, seu autor de certo modo a realiza.

II

Surge, a partir desse ponto, uma conseqüência especialmente delicada do papel dessa exteriorização permanente dos princípios e atividades sociais. É que, se o cidadão da Utopia se dissolve, se esgota em seu leitor, o inverso também precisa ocorrer: falta encontrarmos, na utopia, os leitores que somos; para que a identificação seja completa, importa que o cidadão da Utopia, o cidadão imaginário, tenha a consciência de estar agindo do melhor modo, de estar seguindo as argumentações que parecem dirigir-se apenas a seus leitores reais. Essa manifestação não deverá ser apenas algo que ressalte, em raciocínios e explicações, a propósito de cada tópico, a cada assunto sobre o qual o autor tenha uma sugestão a impor ou uma novidade a anunciar, mas também será uma exigência a que a própria utopia, enquanto construção que as reúne, deve explicitamente responder.

Assim, os utopianos *vêem e ouvem* a utopia:

Iniciam as refeições com a leitura de um texto que ensine as boas maneiras e elogie a virtude. (*Utopia*, p. 81)
Jogam (...) dois jogos que se assemelham ao nosso jogo de xadrez. Um deles é a batalha dos números (...) o outro é o combate dos vícios e das virtudes (que) mostra com clareza a discórdia e a anarquia que reina entre os vícios e o seu perfeito acordo e unidade quando se opõem às virtudes. (Idem, p. 71-72)

Exemplô mais cabal temos na Cidade do Sol de Campanella, circundada de muralhas adornadas

por preciosíssimas pinturas representando todas as ciências, assim como retratos de homens ilustres.

Também o templo no centro geográfico da cidade resume a ordem cósmica que rege seus habitantes (cf. Campanella; p. 246-249). Na Cristianópolis de Andreae*, vemos

duas tábuas com escritos em letras de ouro. Cada tábua contém dez mandamentos enunciando as regras da religião e da vida cotidiana em Cristianópolis. (Hansot, p. 82)

Morelly* deseja que cada capítulo das leis seja

separadamente gravado sobre um número correspondente de colunas ou pirâmides erigidas na praça pública de cada cidade (Moreau, p. 48).

Sobre Mercier, diz Baczko:

Essas estátuas, templos, palácios etc., reunidos, formam 'um livro de moral' e todos juntos proporcionam 'uma aula pública tão forte quanto eloqüente' (p. 323).

Mas o que está exposto nessas tábuas da lei, nesses muros decorados, não é, na verdade, a regra básica da utopia, aquele princípio oculto que dizíamos ser o da inconseqüência das decisões, a garantia de que cada necessidade humana seria resolvida segundo as considerações que se inspirassem da sua análise enquanto realidade autônoma, segundo suas próprias leis de funcionamento, tendo cada solução, como critério para ser adotada, não os efeitos que traria para o todo, mas a sua eficácia e justiça em si mesma. Essa é a única prática social realmente vigente na utopia; ao tentar representar outros princípios que não este, o utopista não só não o manifesta, como regrida a uma pedagogia que novamente desconsidera que seus habitantes sejam mais do que uma tábua rasa.⁶ Se é verdade que o governante é sábio o suficiente para não se opor a nenhuma inovação, é sua tolerância que será representada, não a prática de inovar. Repositório de toda a sabedoria, o muro liso sobre o qual preceitos e informações são gravados pode bem representá-lo, mas, uma vez escritas, as normas se dirigem para aquele de onde poderiam provir; o material virgem que deve espelhá-las não é mais o governante e sim o súdito; ao se apresentarem como resultado, impedem que toda elaboração que valorizavam seja mantida.

* Johann Valentin Andreae descreve uma sociedade regida segundo rigorosos padrões morais de inspiração luterana.

** Morelly escreveu o "Code de la Nature" em 1755, propondo a abolição da propriedade privada.

Os cidadãos passam a ser leitores da *Utopia*; mas leitores que não absorvem ou discutem sua mensagem; um leitor que a lê sem compreender bem, fixando-se no som das palavras, como se fossem escritas numa língua estrangeira. Na Cidade do Sol, ao fim das horas dedicadas à instrução

uns exercitam os corpos, outros atendem às funções públicas, ou se dedicam às lições. Depois começa o estudo das matérias mais difíceis (...) e continuamente, no intervalo dos exercícios, travam-se discussões científicas. (Campanella, p. 251)

Temos a impressão de que o detalhe das discussões científicas parece estar aqui apenas para constar; quem o menciona não se aproxima para saber o que se discute; faz notar, apenas, que há um tempo reservado para essa atividade, e que esta se põe a funcionar tão logo a anterior tenha cessado. O incansável fôlego de argumentação como a que viamos na primeira parte da *Utopia* de Morus se resolve numa configuração estética, numa mímica da discussão, num *numen*, o "transir-se solene de uma pose que é entretanto impossível de instalar no tempo". (Barthes, p. 106)

Para Northrop Frye,

o romance utópico não apresenta a sociedade governada pela razão: apresenta-a governada pelo hábito ritual, ou pelo comportamento social prescrito, que é explicado racionalmente (p. 56-57).

Mas a ritualização, mais do que repetição de atos aparentemente irracionais, é presença de um *hábito de representação*; no caso das utopias o notável é que a pantomima contradiz seu significado oculto, esta não se recupera sendo explicada. A racionalidade deve estar presente para seus próprios personagens, no momento mesmo da representação, e será preciso mostrar o próprio conteúdo das discussões que só sabíamos existirem. Ou melhor, deverá ser representado o próprio fato de que as discussões podem ter *qualquer conteúdo*, que está dado ao cidadão da Utopia a possibilidade de aprender este fato, de concluir isto do que lá se realiza.

O problema é que não há essa profundidade, esse segundo sentido nas atividades que se vêem na Utopia; se tudo que era feito já o era

em função de uma representação, de um argumento que deveria ser demonstrado "ao vivo", a simbolização exigida já foi feita, a representação possível já se esgotou, não há um significado a concluir de cada ato, depois de sua consecução: sua consecução desde já é o significado. A própria realidade vivida na Utopia, o próprio fato bruto, o simplesmente existente, é discursivizado; tudo que está na Utopia está lá para que uma simples série de ensinamentos o esgote, deve ser imediatamente legível. Assim como não havia seqüências imprevisíveis ou "efeitos colaterais" para cada atividade, não há duplo sentido ou interpretações capciosas (é por isso, aliás, que podem ser tão breves as leis da Utopia) no que se dá a significar. As vestimentas, por exemplo, não ocultam nem disfarçam a condição social do usuário - e tampouco atendem à simples necessidade de proteger contra o frio; têm um apêndice significativa. Campanella recomenda "barretes de várias cores conforme a arte ou o ofício" (p. 268). Sete são as cores estipuladas por Fénelon para tal objetivo (*Télémaque*, p. 278-279); é num luxuoso espetáculo que a *Nova Atlântida* de Bacon se dá a conhecer. Não há gosto ou preferência que seja incoerente com as lições da Utopia: a cor preta é detestada pelos habitantes da Cidade do Sol, porque esta, a partir de seu próprio nome, não pode tolerar a obscuridade. A necessidade de uma legenda, de uma resolução verbal para o que era realidade muda, aparece no critério apresentado por Campanella para os nomes próprios:

é assim que um se chama Belo, outro Nasão, um terceiro Crassípede, e outros, Torvo, Magro etc. (p. 256),

e ainda mais tipicamente,

o número e o nome dos magistrados correspondem às virtudes que conhecemos. Há os que se chamam Magnanimidade, Fortaleza, Castidade, Liberdade, Justiça Criminal e Civil, Diligência (...) (p. 250);

nessa alegoria invertida, é como se a realidade de cada pessoa não fosse senão aquilo que dela ressalta ao observador; nada mais interessante, nada é casual ou extravasa sua própria descrição, tudo se resume naquilo que imediatamente significa.

Será preciso garantir, para além dessa exteriorização contínua, algo que seja *interior*, algo de que derive tudo o que na Utopia é dito: mas esse princípio, ao ser representado, não deve ser traduzido numa atividade, em algo que na Utopia seja feito - porque isso seria antes representar a obediência ao princípio do que o fato de sua compreensão e dedução por todos os habitantes. Será preciso representar, além dessa transparência, dessa explicitação de preceitos, o ponto do qual eles provêm, o símbolo, não da racionalidade ou do êxito de cada atividade, mas de que esta está garantida em todos os níveis. Só assim é que cada cidadão da utopia faz poder parecer real; o momento de sua justificação precisa separar-se de seus atos, para que estes sejam concretos e também para que o ideal que os rege seja entendido, interiorizado e aplicado na ação, e não somente simbolizado, expresso, por seu exercício cênico. É preciso significar a possibilidade das práticas, não fazer com que estas signifiquem. Providenciando para que todos os cidadãos da Utopia estejam diante de uma representação, estejam diante da utopia como seus leitores, o autor possibilitará que nós, seus leitores reais, estejamos diante daquilo que, uma vez fechado o livro, fazemos em sociedade como os utopianos: aplicando a razão a propósito do que a cada momento acontece. A razão, que na Utopia não existia senão em sua onipresença, que, não encontrando limites para sua atuação, por isso mesmo dissolvia a realidade material dos eventos em que era exercida - não fazendo dos cidadãos mais do que portadores indiferenciados de argumentos de que só o leitor ou o visitante, a eles exteriores, podiam entender o significado - passará a concentrar-se *num lugar*, a fim de que fique claro que seu reino, não só seu manifestar-se inconsciente e hipotético, é possível. A utopia, para revelar seu significado, *toma distância*, afasta-se de sua publicidade contumaz, recolhe-se; os muros decorados com informações úteis protegem o interior dos templos da sabedoria, dos centros cívicos onde o exercício da razão se faz prever. A utopia, diz Duveau, é a distância (*Sociologie de l'Utopie*, p. 192); deve ser-lhe para os seus próprios habitantes, de modo que se aproxime um pouco de nós. Quanto a estes, não é preciso mais do que se entregarem a suas ocupações cotidianas, certos do sentido de que foram imbuídas. Podem prescindir de interpretar seu mundo.

Da praça central irradiam-se avenidas largas e retas; o plano quadriculado permite que to-

dos se dirijam a seu objetivo sem ter de se desviar. A separação entre os locais em que a população vive e trabalha e aquele em que a utopia é representada está feita. A coesão social aparece também simbolizada pela indiferenciação do lugar em que se vive. Campanella fala de habitações dispostas em círculos concêntricos, "grandiosos palácios que, de tão unidos uns aos outros, (...) parecem um só edifício" (p. 246); todos se entregam indiferenciadamente à espreitação da utopia e à satisfação de necessidades previstas.

Na medida em que, através de uma configuração espacial, visível, não discursiva, pode-se representar todo o significado que na utopia não aparecia senão através de uma "discursivização" generalizada, a identificação entre leitor e habitante pode-se completar. Tinha um leitor que era trazido a participar da discussão de problemas que já se tinham resolvido (um leitor cuja "utopia" é discutir) e um cidadão que a discutia, que a explicava, como se não estivesse pronta para ser vivida (um cidadão cuja "utopia" é ser seu habitante). A solução será dar conta do visível e do habitável, da prática da discussão e da enunciação de suas conclusões, das ações concretas e seu significado, numa forma, numa arquitetura que tanto concentra, cristaliza, garante o que existe, como não cessa jamais de prolongar-se, de expor-se, de simbolizar seu sentido numa espécie de "gerúndio perfeito". Para provar que tudo o que se dizia na utopia foi visto, era real, e não apenas pretexto para argumentações, e que ao mesmo tempo o que existe só se devia ao fato de discussões serem possíveis, não só teremos, parafrazeando Austin, "palavras sendo feitas com coisas", mas atos que essas palavras não cessam nunca de performar. No limite, diz Baczkó, "tudo é ao mesmo tempo realidade e símbolo. As praças quadradas ou circulares, as avenidas retas e largas, a simetria e a variedade, o calcamento em pedra ou mármore etc. não ordenam simplesmente a cidade, mas são também e sobretudo signos visíveis da ordem racional à qual esta se subordina" (p. 300).

A conclusão que se pode tirar é que tal tarefa pode ser tanto cumprida no plano da utopia, numa descrição das cidades visitadas por um viajante imaginário, como também, e é o que nos interessará a partir deste ponto, no nível da realidade, como projeto de cidades reais a serem de fato construídas. A convergência entre utopias urbanísticas e urbanismo em utopia,

* Nas Aventuras de Télémaque, publicadas em 1699, o arcebispo de Cambrai, Fénelon (1651-1715), imagina uma sociedade ideal sob o nome de Salente.

que Baczko evidencia (p. 310), não se dá apenas ao nível da coincidência de concepções, no fato de preverem as mesmas avenidas e os mesmos processos de saneamento; é seu próprio sentido, sua própria justificação que se torna análoga.

III

Com a generalização do processo que vimos preconizado, da livre discussão de soluções localizadas para necessidades consensuais, que atinge seu apogeu em fins do século XVIII, não se trata de fazer simplesmente de cada leitor um convidado a mais da cidade perfeita, mas de assegurar, como vimos ocorrer na própria utopia, o fato de que este processo é reconhecido, que a prática da discussão já está institucionalizada. Não é preciso, na Paris de 1789, fundar uma nova cidade, mas apenas dar ao existente o significado de que há uma via aberta à discussão racional, que não mais prepondera a sombra das catedrais góticas sobre os bairros comerciais. Haverá inúmeros projetos de remodelação de Paris, prevendo a destruição de tudo o que significasse o Antigo Regime (cf. Baczko, cap. VI, §4, e tb, p. 318, 324).

Ao propor, em 1797, a criação de uma "cidade nova consagrada à liberdade", no centro geográfico da França (cf. Baczko, p. 286), F.-L. Aubry será ainda mais fiel a essa necessidade que vimos na utopia. Uma vez que a liberdade já foi alcançada, só basta, para que utopia e realidade se identifiquem, que na França real haja uma representação da utopia, que ao mesmo tempo comemore sua presença. Trata-se de construir edifícios que, mais do que serem usados, estão aí para serem vistos e lidos. A razão, sabemos agora, vive em cada consciência individual e pode se manifestar, apenas cada consciência individual não sabe disso. Deverá ver como, nos edifícios públicos, está garantida sua generalidade, tanto porque reafirma para ela mesma sua presença, como porque zela por sua disseminação. É a isto que se destina a "architecture parlante" de Boullée. Seu "Palácio Municipal para a Capital de Grande Império" preocupa-se com o "efeito másculo" que deve resultar de sua fachada lisa. Característico do problema que nos ocupa será o fato de que, ao mesmo tempo projetada para o espetáculo e para o uso, pa-

ra quem a vê de fora e para quem dela se serve, e tendo de significar tanto o uso como o efeito que a esse uso deve predispor, será necessário que, junto com os muros lisos, o edifício tenha inúmeras aberturas, pois "uma casa de todos deve apresentar-se necessariamente (como) uma espécie de colmeia" (ap. Baczko, p. 325). Para conciliar muros lisos e inúmeras aberturas, diz Baczko, "o arquiteto encontrou um artifício: não podendo ter superfícies lisas ao longo do edifício (...) introduziu-as na vertical" (p. 325-326). Para Ledoux, "o cubo "é o símbolo da imobilidade; colocamos os deuses, os heróis sobre um cubo (...)" (id., p. 332), e esta não será senão um dos elementos do que seria um verdadeiro vocabulário em formas geométricas. Que "um palácio da Justiça deva visualizar a Justiça, em toda sua pureza, majestade e severidade", como diz Baczko (p. 341), há sem dúvida nisso um intuito pedagógico (p. 339). Mas não é apenas porque uma "linguagem das formas provoque no destinatário atitudes que ultrapassam amplamente o domínio estético" (p.338) que essa linguagem se distingue por suas "excepcionais funções performativas" (id.): é próprio de toda linguagem exercer efeitos sobre seu destinatário: o performativo está em que, ao significar seu conteúdo, essa arquitetura ao mesmo tempo pressupõe sua efetivação. Só faltava, para que fosse realizado, que fosse simbolizado.

Não deixa de ser verdade, entretanto, que essa simbolização é algo sobreposto, adicionado à função que o edifício deve exercer. É por capricho, por galanteria, que se confere uma lengenda aquilo que o edifício é. Kaufmann fala dos "símbolos com que o neoclassicismo 'adornou' suas criações: a vara de Esculápio para os banhos, a lira para os teatros... a "Maison d'Union" de Ledoux está adornada com feixes que, segundo suas próprias palavras, simbolizam a solidariedade harmoniosa" (*De Ledoux a Le Corbusier*, p. 53). Por vezes a significação recobre todo o edifício, como se seu eventual usuário só fosse capaz de se localizar na cidade se cada edifício transferisse para a fachada aquilo que há dentro dele. O exemplo mais gritante disto é o estábulo em forma de vaca projetado por Lequeu (v. Ragon, *Les Cités de l'Avenir*), mas o "Centro de Lazeres Sexuais", de Nicholas Schöffner, concebido com a forma de um seio, mostrará que, ainda na década de 50 do século XX, o problema de su-

perar a dissociação entre o uso do edifício e a carga simbólica que deve possuir não estava resolvido. A tradução do interior para o exterior é ainda uma tradução, isto é, dirige-se a alguém que apenas toma contato com o objeto, mas de cuja realidade não participa, cujo uso não vivencia. A arquitetura apenas mimetiza uma idéia que é anterior à consciência dos que dela fazem uso; a discursivização da realidade, que vimos no caso dos nomes próprios em Campanella, parece incidir sobre os próprios projetos concretos de construção⁸ e estes não se mostram capazes de cumprir o trajeto inverso que lhes era exigido, isto é, de dar à realidade presente e cotidiana o sentido, o significado que chamamos na *Utopia*, e que nela, por estar presente a cada passo, comprometia sua verossimilhança. Seria preciso reduzir o âmbito de incidência da discursivização da realidade, ao mesmo tempo em que se ratifica estar toda ela imbuída de sentido.

Na verdade, ao sobrepor a cada edifício o emblema de sua função, teremos o mesmo resultado, para os fins da afirmação dos princípios que regem a utopia, do que se não vissemos o emblema em nenhum deles. Tudo se torna, por certo, legível; menos o que importa. A autonomia, a dissociação das atividades estando reiterada, a justificativa de tal fato como essencial para a realização da utopia não vem à luz como tal, parceliza-se, dissemina-se por todos os quarteirões.⁹

A aceitação dessa autonomia das esferas da sociedade, que os centros cívicos devem simbolizar, à medida que são os espaços que a garantem, tem como corolário o fato de que a própria arquitetura, a construção do centro cívico só pode obedecer a leis puramente arquitetônicas, e não à um código de volumes e dimensões que lhes conferisse um valor alegórico. Será preciso adequar a forma do edifício à sua função, nada mais do que isso. A própria arquitetura reivindicava sua existência autônoma, a avaliação de suas soluções conforme os fins a que ela deve, enquanto tal, atender; é nesse sentido que se encaminha a análise de Kaufmann. O neoclassicismo não teria um intuito pedagógico ou mimético; teria de renunciar à significação, se sua tarefa era de realmente celebrar a conquista que a utopia reivindicava. De resto, a própria especialização do arquiteto, a perda da aura humanística de sua profissão deveria ocorrer paralelamente.

a habilidade parece agora mais importante que a representação. A nova época busca

e encontra a legitimação de suas idéias na própria natureza (...) o princípio feudal da sociedade pré-revolucionária, que com tanta clareza se reflete na unidade barroca, não pode agora ter validade alguma (Kaufmann, p. 70).

Trata-se de

prover a livre união entre elementos individuais que não precisam sacrificar sua própria existência e cuja forma obedece apenas ao fim a que se destinam (p. 71), de reconhecer as leis próprias dos materiais (...) (cessando) as transformações da matéria inanimada em imagens orgânicas, o pananimismo barroco (p. 72).

Uma parede passa a servir unicamente ao fim de delimitar um espaço, a pedra e a madeira empregadas na construção passam a ter o aspecto de simples pedra e madeira; não há *trompe-l'oeil*: as coisas são o que são (cf. p. 74).

Ao se tomar rigorosamente o objetivo da utopia, e a necessidade que esta tinha de dar nada mais do que a consciência da generalidade da razão para ser realizada, veremos que o centro cívico, o templo da razão, ou qualquer outro edifício que se encarregue de dar a conhecer seu advento, não podem ser mais do que o espaço em que seu exercício se generalize; seria inútil ensinar, inspirar, iluminar os cidadãos, mas apenas ter como assegurado o fato de sua ocupação. O centro da cidade ideal de Chaux

não está pensado segundo considerações especiais nem plásticas, contrariamente às praças de épocas anteriores. (...) O novo arquiteto não cria já em atenção a um público espectador, como propugnava a teatralidade barroca, mas sim atendendo à utilização futura. (...) O centro das novas edificações não é já o organismo de onde parte e retorna todo o movimento; é apenas um lugar geométrico ao qual se referem as partes (p. 39).

É um lugar ideal, um não-lugar; projetam-se em seguida habitações, mercados, lugares de trabalho, onde se espera de cada um que exerça do melhor modo possível as funções que lhe cabem. Ao se confirmar, a utopia será confirmação do existente. Assistimos à mesma ideologização do utópico que Cioranescu, com mais desprezo do que melancolia, registra em

⁸ Claude Nicolas Ledoux (1736-1806) é um dos principais expoentes da arquitetura neoclássica francesa. Projetou a cidade ideal de Chaux.

passagem que citávamos acima (v. p. 9); mas o urbanismo utópico moderno continuará a enriquecer o paradoxo. Sua dificuldade está em preservar a idéia da racionalidade em todos os níveis da vida social, que o autoriza a desejar que a melhor solução para o problema urbano seja discutida e adotada, ao mesmo tempo em que preserva a recusa da simbolização, sem o que a racionalidade não pareceria possível, em vias de efetivação pela simples acumulação de progressos, ignorante das condições gerais de sua implantação, desconsiderando o aspecto social daquilo que simplesmente se efetua conforme o previsto, conforme o desejável.

Henri Lefèbvre constatará com horror, diante da cidade nova de Mourenx, aquilo que dizíamos ser exigência da arquitetura utópica: "tudo se separa e no entanto se totaliza" (*Introdução à Modernidade*, p. 143). Crítica a absorção, a monopolização da atividade simbólica pelo construtor da cidade:

Aqui, os objetos têm o título de sua existência social: sua função. Cada objeto serve e o diz. Sua função é distinta e bem própria. Esta função, cada objeto a indica, significa a, grita-a a sua volta (id. p. 141).

O papel dos palácios de Chaux parece tão vazio como as concepções de Le Corbusier, que aguçava a cidade ao redor de centros cívicos, (enquanto que) nas cidades históricas, os monumentos têm funções tão complexas que o conceito de "função" não consegue esgotá-las. Recordam e evocam (...) os símbolos as cobrem (...), tão ricos que a percepção denominada "estética" só alcança geralmente a sombra dos simbolismos; (Lefèbvre, *De lo rural a lo urbano*, p. 129).

Vemos crítica semelhante feita por Shadrack Woods:

os arquitetos e urbanistas fizeram um plano, um plano da cidade, daquilo que eles acreditavam ser uma cidade, com um centro e depois "algo" em volta (...) (mas) os centros de uma cidade não são escolhidos por um urbanista ou arquiteto, mas pelas atividades dos homens que utilizam a cidade (ap. Ragon, *Les cités de l'avenir*, p. 29-30).

Trata-se tanto de uma auto-reivindicação da atividade simbolizante como de seu fracasso; os edifícios dizem, estão ali para transformar, como diz Teixeira Coelho, "o habitar num ato de

visão." (*A construção do sentido na arquitetura*, p. 78), mas dizem apenas para quem servem, através da adequação imediata a sua função. As cidades novas não se definem como lugares submetidos a um modo de habitar, a uma apropriação, a uma reconstrução pelo uso e pela imaginação de seus habitantes; substituem a vida urbana por uma figuração do urbano, avocam como pronto, previstos, todos os seus usos; antes do que cidades, são símbolos do urbano; obedecem à fórmula, à idéia da cidade, visam, com maior ou menor sucesso, *corresponder* a uma cidade, mas não chegam a preencher plenamente o conceito ao qual, fielmente demais, se subordinam. Não podem legislar sobre o que será interpretado do espaço que desenham, mas ao mesmo tempo dão a entender que a interpretação já está dada, que é supérfluo fazê-la.

Onde prevalece essa reverência frente ao "urbano" como tal, as práticas que nele têm lugar serão referidas, esboçadas, mas não se verá como interferem no quadro ideal traçado. Lefèbvre fala dos

grafismos familiares aos arquitetos e urbanistas (planos, cortes, elevações, desenhos, quadros visuais animados por silhuetas e figuras etc.) que intervêm como redutores da realidade que pretendem representar e que não é de resto senão a imagem do "modo de vida" admitido" (*Le droit à la ville*, p. 240).

Haverá a necessidade de mostrar que tudo está previsto, mas diz-se desse previsto apenas o lugar que ocupará. O esquema da "Garden City" de E. Howard (1898) reserva, ao lado das pastagens, florestas e fazendas, considerável espaço para o que seria uma "fazenda para epiléticos" (cf. Andriello, p. 99). Falar do que na utopia estará resolvido, através de uma projeção esquemática chegou a um extremo, na década passada, com o grupo *Superstudio*:

Uma de suas visões nos promete a liberdade total de viver numa plataforma reticulada infinita dentro da qual podemos conectar para obter energia, informação ou nutrição. Somos certificados de que, nesta utopia, não mais precisaremos de roupas ou abrigo. (Yudell, *Body movement*, p. 74).

A realização da utopia parece, pois, apenas querer uma "utopia" qualquer, indiferenciada, onde todas as práticas deverão se alocar, sejam quais forem, e onde está assegurada sua passividade, passando simplesmente a preencher, na vida cotidiana, o espaço vazio que o

projeto lhes reservara, ficando, a partir daí, entregues à sua lógica própria, ignorando aquilo que o urbanista utópico pretendia realizar, sendo tidas por portadoras daquilo que o centro cívico deveria resumir, mas sem que dele retirem mais do que a consciência de estarem entregues a si mesmas.

Há uma representação no espaço da independência das funções; a questão da permeabilidade geral a soluções novas deixa de ser pertinente; o lugar da representação dessa permeabilidade fica vago, isto é, pronto para ser ocupado, e nada mais do que isso. Assim como a utopia das utopias literárias era a de uma sociedade aberta à melhor solução para qualquer de suas necessidades, a utopia do urbanismo utópico parece ser, para realizá-la, a de uma sociedade cuja maleabilidade a soluções espaciais fosse completa; tudo pode ser posto no lugar certo; o urbanismo utópico afirma-se enquanto esfera de considerações e propostas independentes do conjunto social e de suas junções, o que exige que pressuponha tal independência nas demais instâncias da vida social. Esta será entendida e simbolizada como divisão de funções. A pretensão significante do edifício é abandonada. As utopias formuladas pelo urbanismo técnico inexistem naquelas utopias modernas; em que uma única solução é apresentada. A Higéia, de Richardson (1875) é uma propaganda de medidas concretas para tornar a cidade a mais saudável possível, segundo preceitos científicos precisos (cf. Choay, p. 99). A cidade de três milhões de habitantes, de Le Corbusier, é um exercício de urbanismo, uma ilustração de regras a serem aplicadas onde quer que seja.

O problema será afirmar simbolicamente essa autonomia do urbanismo; será dar a isto o caráter de uma prática como as demais, quando estas podiam-se afirmar independentes exatamente por estarem, na representação urbanística, soltas pelo terreno. Ocorre que a sociedade como um todo, o capitalismo real, afirma com tal pujança a concentração urbana, a densidade dos contatos, a "socialização" das atividades a que as pessoas se dedicam, que a necessidade de organizar o espaço, proporcionar essa maleabilidade de localizações, exige não mais a pressuposição de que em cada lugar as coisas se desenvolvem livremente - de que a autonomia de cada atividade foi conseguida, por mais que seu sentido, sua utopia, tenha-se perdido - mas sim a de que a solução urbana proposta é algo inerente a essa própria

dinâmica, que seu papel ratificador, de significador do dado precisa obedecer, não mais às conseqüências de um princípio que regulava e justificava o que na sociedade acontecia, mas à pura enunciação automática que a sociedade capitalista, exatamente por ser mais brilhantemente, mais fisicamente "social", naturalmente afirma. Ser arquitetura autônoma, renunciar à pedagogia, abraçar o avanço técnico, deixa de ser conseqüência do princípio utópico como tal, para ser uma das muitas maneiras pela qual o progresso se manifesta, liberto da postulação à racionalidade que o justificava como um todo. No máximo o ideal de ordenar o progresso aparece como totalizador, administrador da sociedade, mas não se trata nem de uma instância que colza ou regule cada manifestação parcial sua, nem de uma forma de exaltá-lo ou permitir sua existência. Trata-se de fazer uma arquitetura que seja límpida e racional, mas não porque deva ser dito que tudo será límpido e racional; apenas é preciso fazer uma arquitetura adaptada às exigências e possibilidades materiais de seu tempo. Só assim expressa o estado de coisas que a possibilitou.

Como nota Choay, para Le Corbusier e os demais adeptos do urbanismo progressista,

a grande cidade do século XX é anacrônica, porque não é a contemporânea verdadeira nem do automóvel, nem das telas de Mondrian: eis o escândalo histórico que eles vão denunciar e tentar suprimir. A cidade do século XX precisa realizar, por sua vez, a revolução industrial: e não basta empregar sistematicamente os materiais novos, aço e concreto, que permitem uma mudança de escala e de tipologia; é preciso, para obter a eficácia moderna, anexas os métodos de estandarização e de mecanização da indústria (p. 20).

Enquanto contribuição técnica, o urbanismo de Le Corbusier parece apenas atender ao chamado que lhe faz uma sociedade em que soluções técnicas são aceitas e que se adaptam a necessidades reconhecidas "o homem é, para Le Corbusier, definido 'pela soma das constantes psicofisiológicas reconhecidas, inventariadas por gente competente'" - Choay, p. 21). Não se trata mais de assegurar ou simbolizar a racionalidade vigente, mas de, dentro dos quadros que esta define, assumir o seu papel técnico e profissional. O que, então, assegura para o urbanista que a utopia se constrói, que a permeabilidade existe, que a *Carta de Ate-*

nas será aceita? O esforço de polêmica, de demonstração e convencimento dos arquitetos da linha progressista terá de se fazer contra uma mentalidade que se recusa a reconhecer a criação da utopia:

Gostaria de conduzir ao exame de consciência e ao arrependimento aqueles que, com toda a ferocidade de seu ódio, de seu pavor, de sua indigência de espírito, de sua ausência de vitalidade, empregam-se com uma teimosia nefasta a destruir ou combater o que há de mais belo neste país - a França - e nesta época: a invenção, a coragem e o gênio criativo, especialmente presente nas coisas da construção (Le Corbusier, p. 11).

Romper com o passado será pôr-se de acordo com o existente: "os tempos são novos, mas a casa inabitável". A revolução do urbanismo depende apenas da permeabilidade à inovação; começa menos como irrupção que como abertura de espaço, como liberação para que o homem respire sem travas. Ocorre que, mesmo aqui, não haverá outro modo de convencer as pessoas de que há possibilidade de mudança, senão o mesmo procedimento que víamos nas utopias literárias: o fato se apresenta como argumento, o construído como discurso:

Quando as primeiras catedrais do mundo novo estiverem construídas, as pessoas verão, saberão que é verdade, que a coisa começou. Com que entusiasmo, que fervor, que alívio será feita a reviravolta! Temeroso, o mundo reclama a prova primeiro (p. 13).

A arquitetura também será uma forma de propaganda:

Arranha-céu proclamação. O arranha-céu daqui (de Nova York) é um elemento urbanístico, mas uma bandeira no céu azul (p. 31).

Mas não será uma arquitetura que fala de princípios, nem mesmo algo que garanta simultaneamente um significado a ser apreendido e um local onde eles possam efetuar-se; deve falar apenas o que já está evidente, deve espalhar, concentrar, algo que não seja interiorizável nem apreensível: concentra em si a simples atividade triunfante da técnica; é um palácio de cristal onde tudo é mais; tudo o que sabemos já ser conforme essa preponderância da técnica, se exerce. Não se trata, apesar do paralelo que estabelece Le Corbusier, das catedrais que eram, na Idade Média, uma

casa do povo toda branca, onde se discutiam mistérios; moral, religião, civismo e cabala. Era a grande liberdade do espírito liberado (p. 13).

mas é como se catedrais fossem também todas as habitações, oficinas, estações; mais do que o centro cívico que se julga serem, é seu desabrochar, seu movimento, que fascina Le Corbusier. A defesa da máxima concentração urbana nos arranha-céus corresponde não só a um "tour-de-force" técnico, como a um curioso esforço de simbolização sem síntese, isto é, faz-se da prova que se requer uma espécie de microcosmo, que reproduz todas as intuições e percepções possíveis, sem sugerir a lição que ocultam; simplesmente reúne-as todas no momento em que deveria expô-las, ao longe, para quem estivesse lá para interpretar. De modo que usar a cidade e vê-la ao mesmo tempo torna-se impossível; podemos dispor, uma a uma, das facilidades que nos oferece, e isto basta para provar que a técnica moderna também pode ser aplicada à construção; não há nenhuma intuição casual de algo que se tenha querido provar. Do alto do arranha-céu, só interessa que vejamos o verde, o céu. É preciso, para que sua proclamação, seja dotada de sentido urbanístico, para que se supere a crítica ao arranha-céu proclamação, que não haja senão alguns arranha-céus rodeados de parques. Mas só para quem o vê de fora a imagem de um urbanismo está presente; entregue à vida moderna, seu habitante não estará consciente ou dono de um sentido que lá vigore. Não é mais o espaço livre para uma manifestação reprimida do espírito de inovação em geral; a comparação com a catedral não vai até aí; a inovação é presente, mas necessária, não de que a disposição, a permeabilidade a ela sejam asseguradas simbolicamente, mas de que sua realidade seja provada: temos mais um exemplo de inovação, temos mesmo o símbolo da atividade inovadora, da construção, mas não a do princípio de uma disponibilidade à inovação: ao contrário,

Tudo está negro de fuligem e ruído pelo gasto: as instituições, as cidades, as fazendas, nossas vidas, nossos corações, nossos pensamentos. Tudo é entretanto novo na contingência, fresco, em nascimento no mundo (p. 13);

simboliza-se a prática revolucionária, não a abertura de espírito.

Este propósito abre perspectivas para utopias que não são simplesmente soluções arquitetônicas, mas que procuram substituir-se à própria atividade técnica, simbolizando-a como um todo. Ao mimetismo da função, que víamos em Lequeu, acrescenta-se um mimetismo das próprias práticas que dentro do edifício se dão. Schöffner divide sua Cidade Cibernética em três ambientes, que correspondem às atividades de lazer, repouso e trabalho. Não só a cidade residencial privilegiará as linhas horizontais e a cidade funcional será concentrada, vertical, privilegiando a rapidez de transporte; há uma planificação total de estímulos sonoros, visuais e climáticos, destinados a favorecer o desenvolvimento da própria atividade que está projetada para cada lugar (cf. Andriello, p. 182). A própria urbanização será transformada em projeto urbano; não só à idéia de uma cidade o arquiteto se subordina, mas também à idéia do processo que a constitui - este é o caso da "Atelópolis" de Pluquet e Bedu:

Construída como uma auto-estrada, essa cidade linear absoluta constitui um canteiro de obras perpétuo. Uma mesma máquina constrói a cidade ao avançar e se consome ao se produzir (...) é uma construção que não acaba nunca e não cessa de se produzir" (Ragon, "Urbanisme prospectif", p. 20-21).

Outro tipo de urbanismo tecnológico assegura a reiteração das atividades sociais como um todo por ser diretamente responsável pela sobrevivência dos habitantes, ao controlar o ambiente de modo total: cidades subterrâneas (Guy Rottier), árticas (Kenzo Tange, Ove Arup), marítimas (Maymont, Scott Carpenter, Jacques Rogerie), infláveis (Prada Poole)... não há exemplos que bastem a Ragon, de cujo artigo acima citado nos valem os.

É, diz Giordani, "o triunfo do vocabulário sobre a arquitetura vivida" (p. 99), e vocabulário que não aspira a significar nada mais senão que a arquitetura é capaz de viver por si mesma.

Entretanto, por suporem um desenvolvimento tecnológico da sociedade que é remoto, tais projetos voltam a reservar suas esperanças numa ordem capaz de, entre outras coisas, adotá-los. Xenakis, por exemplo, assegura-se de que sua cidade vertical estará ao abrigo das guerras porque

o desarmamento terá sido imposto na Terra e se buscarão outras expansões no espaço cósmico, sendo que os Estados atuais estarão

transformados em províncias de um Estado Mundial gigante (ap. Choay, p. 269).

Ao se localizar como proposta técnica entre outras, o urbanismo enfraquece seu papel de ser corolário, síntese de qualquer sociedade; aquilo que, deverá ser feito dentro de cada lugar imaginado passa a ter valor por si, mais do que a garantia de uma compartimentalização dos diferentes âmbitos da vida social. A bem dizer, encontramos essa utopia subjetiva, não justificada pelo urbanístico como tal, em graus variados. Tony Garnier, por exemplo, faz um plano minucioso de todas as necessidades de uma cidade industrial; mas algum demônio o autoriza a determinar que

o ensino ali responde às necessidades de uma cidade industrial (...) alguns, reconhecidamente capacitados para uma educação superior, são mandados para uma escola especial ou para a faculdade (ap. Choay, p. 168).

A imagem urbana parece facultar ao utopista-urbanista a consideração do todo social, sem que suas propostas incidam sobre mais do que pontos particulares, e, o que é importante notar, sem que a necessidade de simbolizar o princípio de que tudo o que é racional é aceito; um arquiteto como Frank Lloyd Wright não recorre a um projeto urbanístico para sua Broadacre senão como álibi para a afirmação de ideais amplos de individualismo, de conciliação entre campo e cidade, de americanismo, que não exigem um lugar para se efetivarem, mas sim conformam o próprio ambiente; a forma urbana é tão flexível a esses ideais que a utopia de Wright termina, segundo Choay, eliminando a idéia de cidade em geral (p. 30). Se esta subsiste no seu título, é como uma defesa da generalidade de suas reivindicações, que não se sustentam independentemente, de moto próprio.

A irreabilidade de tais propostas para a sociedade não nos permite, contudo, tachá-las de utópicas, no sentido que vimos empregando até aqui; quanto mais subordinam o desenho urbano a uso concreto e à sociedade "real", viva, que lhe deverá dar forma, afastam-se da utopia especializada, que busca dar o lugar e ao mesmo tempo simbolizar uma prática social que não aparece senão esquematizada, imobilizada, pressuposta; ou então não passa de duplicação da única prática que é indispensável para sua construção, isto é, a prática de propor

e implementar soluções técnicas isoladas. Ao contrário, a intervenção de valores e preferências "não solucionáveis" sobre a sociedade como um todo pode ser mais ou menos romântica e fantasiosa, pode inspirar-se em Lloyd Wright ou no bom-senso humanista de Kevin Lynch e daqueles que Choay agrupa sob o desagradável nome de Antropópolis; ao recusarem-se a simbolizar a utopia, a concretizá-la como forma de expressão, põem-na em andamento. Ao invés de pressuporem tudo o que na cidade será feito, deixam aberta apenas a forma de expressão que encontrarão os diferentes ideais de vida que defendem. A linguagem artificial das utopias urbanísticas terá dado lugar à indeterminação que Thomas Morus via nos jardins de Amaurota, incomparavelmente belos porque "tratados com habilidade e com o interesse que certa emulação entre as ruas provoca" (*Utopia* p. 67). Só isso sabemos; das paisagens da Nowhere de Morris, que são belas como podem ser as de uma sociedade em que "um homem pode manifestar tudo que há dentro de si" (ap. Choay, p. 136); mais do que uma "architecture parlante", "são estes nossos livros", diz uma personagem. Poderíamos interpretar o trecho como um em que está presente o sentido contemporâneo do termo utopia; essa aspiração a uma transformação dos valores, essa reivindicação de volta à natureza, essa ênfase na auto-expressão, só a tínhamos visto nas utopias literárias, naquilo que não está descrito, naquilo em que nossa imaginação se deixa levar pelo imprevisível. A utopia parece ser esse o sentido mais profundo da exclamação da personagem de Morris: só estará presente naquilo que não se escreve.

Curioso, entretanto, que os movimentos utópicos, nesse sentido, sejam, por mais que aspirem à síntese e à indiferenciação, por mais que pretendam reviver a comunidade contra a sociedade, existam exatamente defendendo irrupções parcelizadas, independentes, estanques, num momento em que a anterior multiplicidade e independência formal dos diferentes aspectos da sociedade, mais do que nunca parecem sucumbir.

Manoel Penteadó Coelho é mestre em Sociologia pela FFLCH/USP e membro do Conselho Editorial da *Folha de S. Paulo*.

Notas

1. Diga-se de passagem que, mesmo se tal ocorresse, há obras utópicas que dedicam à transição entre o passado e o futuro muitas reflexões. É o caso de *Sur la Pierre Blanche*, de A. France. De resto, a existência de utopias "socialistas", "científicas", "ecológicas", por se basearem em movimentos que existem no mundo atual, por fazerem sua propaganda, enfatizam necessariamente os meios que a elas conduzirão.
2. Podemos tomar do minucioso, mas a nosso ver bastante estéril livro de Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'Espace* uma formulação que poderia sintetizar o que estamos tentando sugerir, se bem que seu autor lhe confira outro sentido: "a utopia enquanto figura do discurso refere-se ao que não é do discurso: ela se abre sobre o fim do discurso. Ela não significa a realidade, mas a indica discursivamente" (p. 251).
3. Nem mesmo a linguagem deixará de ser construída. É o que tenta Foigny (cf. Cioranescu, p. 159).
4. Assume peculiar importância a atitude dos utopistas com relação à religião, pois esta parece ser, para os primeiros representantes do gênero, o principal obstáculo à dissociação do conjunto social em instâncias independentes. Mesmo no caso da Cristianópolis, por exemplo, o que está em questão é que tais idéias são a melhor resposta possível para um problema determinado; não são opostos a nenhum outro tipo de investigação racional; a busca de conhecimento científico é extremamente valorizada. Sobre o tema da religião, Cioranescu tece considerações muito adequadas (cf. esp. p. 111 e 249).
5. Diz o poema com que Morus explica sua obra: "liberalmente, partilho o que possuo; sem dificuldade, aceito o melhor" (ap. Marin, p. 126).
6. Aspecto enfatizado por Le Doeuff, "Utopias, Scholarly".
7. O mesmo templo que vemos no interior da Cidade do Sol (p. 246) eleva-se sobre a Sevariade de Veiras (cf. Baczko, p. 289) e sobre a Icária de Cabot (cf. Choay, p. 88).
8. "É característico desta arquitetura que pretende dizer tudo numa linguagem de formas que apele necessariamente para um complemento verbal... Boullée junta a seus projetos textos sobre os efeitos que estes deveriam ter sobre os espectadores" (Baczko, p. 334).
9. Uma forma mais sutil de representar o fato de que a autonomia social é garantida por um princípio único será a do Pantheon de Ledoux: "as estátuas da 'Casa das Virtudes' não estão amalgamadas com os volumes arquitetônicos ao modo barroco. Libertadas dos antigos vínculos se alçam, isola-

das, diante dos muros" (Kaufmann, p. 60 - il. p. 56). Sem dúvida, cada coisa merecerá ser louvada pelo que é em si, não por seu pertencimento a um sistema transcendente; mas sua justaposição no teto de um edifício não deixa de fazer com que este tenha pouco a dizer por conta própria; terá de recorrer a um expediente significante que contradiga as leis de sua própria construção.

Bibliografia

- ANDRIELLO, D. *Il pensiero utopistico e la città dell'uomo*. Nápoles, Minerva, 1966.
- BACON, *Nova Atlântida*. São Paulo Ed. Abril, col. "Os pensadores", 2.ª ed., 1979.
- BACZKO, B. *Lumières de l'utopie*. Paris, Payot, coll. "Critique de la Politique", 1978.
- BARTHES, R. *Mythologies*. Paris, Seuil, coll. Points, 1970.
- BLOCH, E. *Le Principe espérance*. Vol. II, Paris, Gallimard, 1982.
- CAMPANELLA, T. *A Cidade do Sol*. São Paulo, Ed. Abril, col. "Os pensadores", 2.ª ed., 1978.
- CASTANET, H. "Figures imaginaires de l'U-topos urbain", in *Espaces et Sociétés*, n.º 32-33 (Janvier-Juin 1980).
- CHOAY, F. *O urbanismo, utopias e realidades*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.
- CIORANESCU, A. *L'avenir du passé. Utopie et littérature*. Paris, Gallimard, coll. "Les Essais", 1972.
- DUVEAU, C. *Sociologie de l'utopie*. Paris, PUF, 1961.
- FRANCE, A. *Sur la Pierre Blanche*. Paris, Calman-Lévy, s.d.
- FÉNELON. *Télémaque*. Paris, Garnier, 1978.
- FRYE, N. "Diversidad de las utopias literarias". In MANUEL, F. (org.) *Utopias y pensamiento utópico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- GIORDANI, P. *Il futuro dell'utopia*. Bolonha, Calderini, 1973.
- HANSOT, E. *Perfection and progress; two modes of utopian thought*. Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1974.
- KAUFMANN, E. *De Ledoux a Le Corbusier. Origen y desarrollo de la arquitectura autónoma*. Barcelona, Gustavo Gili, col. Ponto y Línea, 1982.
- KOPP, A. *Changer la Vie, Changer la Ville*. Paris, UGE, coll. 10/18, 1975.
- LE CORBUSIER. *Quand les cathédraux étaient blanches*. Paris, Denoël-Gonthier, coll. Méditations, 1977.
- LE DOEUFF, M. "Utopias, scholarly", *Social Research*, vol. 49, n.º 2, Summer 82.
- LEFÉBVRE, H. *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.
- _____. *Le droit à ville*. Paris, Anthropos, coll. Points, 1972.

- _____. *De la rural à la urbano*. Barcelona, Península, 3.ª ed., 1975.
- MARIN, L. *Utopiques: jeux d'espaces*. Paris, Minuit, coll. "Critique", 1973.
- MEYERSON, M. "Utopian traditions and the planning of cities". In: BLOWER et alii (orgs.) *The future of cities*. Londres, Hutchinson, 1974.
- MORUS, T. *Utopia*. Publicações Europa-América, 1973.
- MOREAU, P. - F. *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*. Paris, PUF, coll. "Pratiques Théoriques", 1982.
- MUCCHIELLI, R. *Le mythe de la cité idéale*. Paris, PUF, 1960.
- RAGON, M. *Les cités de l'avenir*. Paris, Planète, s.d.
- _____. "Urbanisme prospectif et/ou Urbanisme utopique", in *Espaces et Sociétés*, n.º 32-33, jan./jun. 1980.
- RUYER, R. *L'utopie et les utopies*. Paris, PUF, 1950.
- TEIXEIRA COELHO NETTO, J. *A construção do sentido em arquitetura*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.
- YUDELL, R. "Body movement". In: BLOOMER E MOORE (org.) *Body, memory and architecture*. New Haven e Londres, Yale University Press, 4a. imp. 1978.